Gilles Deleuze

FOUCAULT

În ce fel definește Foucault "vederea" și "vorbirea", astfel încît să constituie o nouă comprehensiune a *Cunoașterii?* Ce este un enunț, atunci, în diferența sa față de cuvinte, de propoziții și de fraze?
În ce fel determină Foucault raporturile de forțe, astfel încît să constituie o nouă concepție despre *Putere?*
De ce este nevoie de o a treia axă, care să permită "depășirea liniei"? Care este această *linie a lui Afară,* invocată mereu de Foucault? Care este sensul său politic, literar, filosofic? Prin ce anume este "moartea omului" un eveniment care nu este nici trist, nici catastrofic, ci o mutație în lucruri și în gîndire?
Cartea lui Deleuze își propune să analizeze aceste întrebări și răspunsurile lui Foucault, toate alcătuind una din cele mai mari teorii filosofice ale secolului XX, încheiată prin revenirea (teoretică și practică) la ideea nietzscheeană a vieții ca operă de artă.

Gilles Deleuze

COLECȚIA PANOPTIKON

Idea Design & Print
Editură
2002

GILLES DELEUZE
FOUCAULT

Traducere și postfață de
BOGDAN GHIU

Idea Design & Print
Editură
2002

Titlul original:
Gilles Deleuze, *Foucault*
© 1986 Les Éditions de Minuit

© Idea Design & Print, Editură, 2002, pentru această versiune

Acest volum a fost editat cu sprijinul
Ministerului Francez al Afacerilor Externe
Direcția Cărții
Ambasada Franței în România

REDACTORI DE COLECȚIE
Ciprian Mihali
Alexandru Polgár

LECTOR ȘI REDACTOR
Ciprian Mihali

CORECTOR
Virgil Leon

COPERTĂ
Eugen Coșorean

TEHNOREDACTOR
Lenke Janitsek

CONCEPȚIE GRAFICĂ ȘI TIPAR
Idea Design & Print, Cluj

ISBN 973-85788-0-9

Lui Daniel Defert

CUVÎNT ÎNAINTE

Este vorba de șase studii, relativ independente unul de altul.

Primele două au apărut inițial în revista *Critique,* nr. 274 și, respectiv, 343. Sînt reluate aici cu unele modificări și adăugiri.

Textele aparținîndu-i lui Michel Foucault sînt citate sub următoarele abrevieri:

IN: *Histoire de la folie à l'âge classique,* Plon, 1961, apoi Gallimard (trimiterile se vor face la această din urmă ediție) [*Istoria nebuniei în epoca clasică,* traducere de Mircea Vasilescu, București, Ed. Humanitas, 1996].

RR: *Raymond Roussel,* Gallimard, 1963.

NC: *Naissance de la clinique,* P.U.F., 1963 [*Nașterea clinicii,* traducere de Diana Dănișor, București, Ed. Științifică, 1998].

CL: *Les mots et les choses,* Gallimard, 1966 [*Cuvintele și lucrurile,* traducere de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu, București, Ed. Univers, 1996].

GE: "La pensée du dehors", *Critique,* iunie 1966 ["Cîndirea exteriorului", traducere de Bogdan Ghiu, *in* M. Foucault, *Theatrum philosophicum,* ed. Ciprian Mihali, Cluj, Casa Cărții de Știință, 2001].

QA: "Qu'est-ce qu'un auteur?", *Bulletin de la Société française de philosophie,* 1969.

AC: *L'archéologie du savoir,* Gallimard, 1969 [*Arheologia cunoașterii,* traducere de Bogdan Ghiu, București, Ed. Univers, 1999].

GL: Prefață la *La grammaire logique* de Jean-Pierre Brisset, Tchou, 1970.

OD: *L'ordre du discours,* Gallimard, 1971 [*Ordinea discursului,* traducere de Ciprian Tudor, București, Eurosong & Book, 1998*].

NGI: "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", in *Hommage à Jean Hyppolite,* P.U.F., 1971 ["Nietzsche, genealogia, istoria", traducere de Bogdan Ghiu, *in* M. Foucault, *Theatrum philosophicum, op. cit.*].

CNP: *Ceci n'est pas une pipe,* Fata Morgana, 1973.

MPR: *Moi Pierre Rivière...,* Gallimard-Julliard, lucrare colectivă, 1973.

SP: *Surveiller et punir,* Gallimard, 1975 [*A supraveghea și a pedepsi,* traducere de Bogdan Ghiu, București, Ed. Humanitas, 1997].

VC: *La volonté de savoir* (*Histoire de la sexualité* I), Gallimard, 1976 ["Voința de a cunoaște", *in* M. Foucault, *Istoria sexualității,* traducere de Beatrice Stanciu și Alexandru Onete, Timișoara, Editura de Vest, 1995].

VOI: "La vie des hommes infâmes", *Les cahiers du chemin,* 1977 ["Viața oamenilor infami", traducere de Bogdan Ghiu, *in* M. Foucault, *Theatrum philosophicum, op. cit.].*

---

* Citez această traducere doar pentru a arăta că există, mai mult ca intenție, desigur, decît ca realizare, căci din păcate ea este deseori eronată și deci inutilizabilă, trebuind, într-o bună zi, să fie (re)făcută. De aceea, în textul care urmează trimiterile se vor face, de fiecare dată, la ediția franceză, iar traducerea pasajelor îmi va aparține. *(N. tr.)*

PP: *L'usage des plaisirs* (*Histoire de la sexualité* II), Gallimard, 1984 ["Practicarea plăcerilor", *in* M. Foucault, *Istoria sexualității, op. cit.*].

PS: *Le souci de soi* (*Histoire de la sexualité* III), 1984 ["Preocuparea de sine", *in* M. Foucault, *Istoria sexualității, op. cit.*].

De la arhivă la diagramă

UN NOU ARHIVIST

("ARHEOLOGIA CUNOAȘTERII")

Un nou arhivist a fost numit în oraș. Dar a fost el oare într-adevăr numit? Nu acționează cumva numai după propriile-i reguli? Anumiți indivizi răuvoitori spun că este noul reprezentant al unei tehnologii și tehnocrații structurale. Alții, care iau această prostie drept o vorbă de duh, spun că este un adept al lui Hitler; sau, cel puțin, că aduce insultă drepturilor omului (nu i se iartă faptul că a prevestit "moartea omului")[1]. Alții susțin că nu-i decît un simulant care nu se poate sprijini pe nici un text sacru și care nu-i citează niciodată pe marii filosofi. Alții, din contră, afirmă că ceva nou, profund nou și-a făcut apariția în filosofie, și că această operă are frumusețea a ceea ce recuză: o zi de sărbătoare.

Totul începe, oricum, ca într-o povestire de Gogol (mai curînd decît de Kafka). Noul arhivist anunță că nu va mai ține seama decît de enunțuri. Nu se va ocupa de ceea ce constituia, pînă acum, în nenumărate feluri, preocuparea arhiviștilor: propozițiile și frazele. Va neglija atît ierarhia verticală a propozițiilor etajîndu-se unele peste altele, cît și lateralitatea frazelor, în care fiecare pare a răspunde alteia. Mobil, se va instala pe un soi de diagonală care va face lizibil ceea ce nu putea fi surprins din alt loc, adică tocmai enunțurile. Logică atonală? E firesc să simțim o anumită neliniște. Căci parcă arhivistul acesta face înadins, neoferindu-ne nici un exemplu. Consideră că a oferit nenumărate, cîndva, chiar dacă el însuși, pe atunci, nu știa că era vorba de niște exemple. Acum, singurul exemplu precis pe care-l analizează pare anume făcut să provoace neliniștea: seria literelor scrise la întîmplare sau copiate în ordinea în care apar pe tastatura unei mașini de scris. "Tastatura unei mașini de scris nu este un enunț; însă seria aceasta de litere – A, Z, E, R, T –, enumerată într-un manual de dactilografie, este enunțul ordinii alfabetice adoptate de mașinile de scris franțuzești."[2] Astfel de *mulțimi* nu au o construcție lingvistică regulată; dar sînt, totuși, niște enunțuri. Azert? Obișnuiți cu arhiviștii de pînă acum, cu toții ne întrebăm cum va fi cel de față capabil, în atare condiții, să producă enunțuri.

Cu atît mai mult cu cît Foucault ne avertizează că enunțurile sînt esențialmente *rare*. Și nu doar în fapt, ci și de drept: sînt inseparabil legate de o lege și de un efect de raritate. Iar aceasta este tocmai una dintre principalele trăsături care le face să se opună propozițiilor și frazelor. Căci

1. După apariția *CL*, un psihanalist purcedea la o lungă analiză care apropia această carte de *Mein Kampf*. Mai recent, ștafeta a fost preluată de cei care îi opun lui Foucault drepturile omului...

2. *AC*, p. 105.

propoziții putem concepe cu toții oricîte vrem, oricîte am putea să exprimăm unele "despre" altele conform distincției tipurilor; iar formalizarea ca atare nu distinge între posibil și real, ci produce o abundență de propoziții posibile. Cît privește ceea ce este cu adevărat spus, raritatea-i de fapt decurge din faptul că o frază neagă alte fraze, împiedică apariția altor fraze, contrazice sau refulează alte fraze; astfel încît fiecare frază în parte este încărcată în același timp și cu ceea ce nu spune, cu un conținut virtual sau latent care-i multiplică sensul și care se oferă interpretării, alcătuind un "discurs ascuns", adevărată bogăție de drept. O dialectică a frazelor este supusă de fiecare dată contradicției, fie și doar pentru a putea fi depășită sau aprofundată; iar o tipologie a propozițiilor este supusă abstractizării, care face ca fiecărui nivel să-i corespundă un tip superior elementelor care-l alcătuiesc. Dar contradicția și abstractizarea sînt tocmai procedeele caracteristice abundenței de fraze și propoziții, cum ar fi, de exemplu, posibilitatea de a opune întotdeauna o frază altei fraze sau de a forma întotdeauna o propoziție despre altă propoziție. Enunțurile, din contră, nu pot fi despărțite de un spațiu al rarității, în cuprinsul căruia ele se distribuie conform unui principiu al parcimoniei și chiar al deficitului. În domeniul enunțurilor nu există nici posibil și nici virtual, totul aici e real și orice realitate este aici manifestă: nu contează decît ceea ce a fost efectiv formulat într-un anumit loc și într-un anumit moment, cu ce lacune și cu ce blancuri. Cu toate acestea, este cert că enunțurile se pot opune unele altora și se pot ierarhiza pe niveluri. În două capitole însă, Foucault demonstrează într-un mod cît se poate de riguros că nu există contradicții între enunțuri decît grație unei distanțe pozitive, măsurabilă în spațiul raritații, iar compararea enunțurilor se raportează la o diagonală mobilă ce ne permite, în interiorul acestui spațiu, să confruntăm direct un același ansamblu la niveluri diferite, dar și să alegem direct la un același nivel anumite ansambluri fără a ține seama de celelalte care fac, cu toate acestea, parte din el (dar care ar presupune o altă diagonală)[3]. Tocmai spațiul rarefiat permite aceste mișcări și deplasări, aceste dimensiuni și decupaje inedite, această "formă lacunară și fragmentată" care ne face să ne mirăm nu numai de faptul că, în materie de enunțuri, puține lucruri sînt efectiv spuse, dar și că "puține lucruri *pot* fi efectiv spuse pînă la urmă"[4]. Care vor fi consecințele acestei transcrieri a logicii în elementul raritații și al dispersiei, care nu are nimic de-a face cu negativul, formînd, dimpotrivă, "pozitivitatea" proprie enunțurilor?

3. *AC*, partea a IV-a, capitolele 3 și 4. Foucault atrage atenția asupra faptului că, în *CL*, s-a interesat de trei formațiuni de același nivel: Istoria naturală, Analiza bogățiilor și Gramatica generală; dar că ar fi putut lua în considerare și alte formațiuni (critica biblică, retorica, istoria...), chiar și cu riscul de a descoperi "o rețea interdiscursivă care nu s-ar suprapune celei dintîi, ci ar intersecta-o în unele dintre puncte" (p. 196).

4. *AC*, p. 148.

Foucault ține însă să ne liniștească: chiar dacă este adevărat că enunțurile sînt rare, esențialmente rare, nu este totuși cîtuși de puțin nevoie de originalitate pentru a le produce. Un enunț reprezintă întotdeauna o emisie de singularități, de puncte singulare ce se distribuie într-un spațiu corespondent. Inclusiv formările și transformările acestor spații pun, așa cum vom vedea, probleme topologice dificil de exprimat în termeni de creație, de origine ori de întemeiere. Cu atît mai puțin, prin urmare, într-un anume spațiu avut în vedere contează dacă o emisie are loc pentru prima oară sau constituie o reluare, o reproducere. Ceea ce contează aici este *regularitatea* enunțului: nu o medie, ci o curbă. Enunțul, într-adevăr, nu se confundă cu emisia de singularități pe care o presupune, ci cu desenul curbei ce trece prin vecinătatea acestora și, mai general, cu regulile cîmpului în care ele se distribuie și se reproduc. Asta înseamnă o regularitate enunțiativă. "Opoziția dintre originalitate și banalitate nu este, așadar, pertinentă: între o formulare inițială și fraza care, ani sau secole mai tîrziu, o repetă mai mult sau mai puțin exact, ea [descrierea arheologică] nu stabilește nici o ierarhie de valoare; și nu face o diferențiere radicală. Ea caută să stabilească doar *regularitatea* enunțurilor."[5] Problema originalității se pune deci cu atît mai puțin cu cît cea a originii nu se pune deloc. Nu trebuie să fii cineva ca să produci un enunț, iar enunțul nu trimite la un *cogito* ori la un subiect transcendental care l-ar face posibil, și nici la un Eu care l-ar rosti pentru prima oară (sau l-ar repeta) ori la Spiritul Timpului care l-ar conserva, l-ar propaga și l-ar verifica[6]. Există nenumărate – și extrem de variabile – "locuri" ale subiectului pentru fiecare enunț în parte. Dar tocmai pentru că indivizi diferiți pot să ajungă să-l emită, de fiecare dată enunțul reprezintă obiectul specific al unei acumulări în funcție de care el se păstrează, se transmite sau se repetă. Acumularea seamănă cu constituirea unui stoc: nu este opusul rarității, ci tocmai un efect al acesteia. De aceea și face inutile noțiunile de origine și de întoarcere la origini: asemeni amintirii bergsoniene, enunțul se conservă în sine, în propriul său spațiu, și trăiește atîta timp cît acest spațiu durează sau este reconstituit.

În jurul unui enunț se impune să deosebim trei cercuri, precum trei tranșe de spațiu. *Mai întîi, un spațiu colateral,* asociat sau adiacent, alcătuit din alte enunțuri care fac parte din același grup. Întrebarea dacă spațiul este cel care definește grupul sau, dimpotrivă, grupul de enunțuri este cel care definește spațiul prezintă puțin interes. Nu există nici spațiu omogen indiferent la enunțuri și nici enunțuri lipsite de localizare, cele două se confundă la nivelul regulilor de formare. Important este doar faptul că aceste reguli de formare nu pot fi reduse nici la axiome, ca în cazul propozițiilor, și nici la context, ca în cazul frazelor. Propozițiile trimit, ver-

5. *AC,* p. 178 (iar despre asimilarea enunț-curbă, p. 101).

6. *AC,* p. 195 (în special critica noțiunii de *Weltanschauung*).

tical, la axiome de un nivel superior, care determină anumite constante intrinsece și definesc un sistem omogen. Stabilirea unor astfel de sisteme omogene reprezintă tocmai una dintre condițiile de bază ale lingvisticii. Cît despre fraze, acestea pot să aibă un membru într-un sistem și un alt membru în alt sistem, în funcție de anumite variabile exterioare. Cu totul altfel stau lucrurile în cazul enunțului: acesta este inseparabil legat de o variație inerentă, grație căreia noi nu ne aflăm situați niciodată într-un sistem anume, ci trecem neîncetat de la un sistem la altul (chiar și în interiorul aceleiași limbi). Enunțul nu este nici lateral, nici vertical, ci transversal, iar regulile sale sînt de același nivel cu el însuși. Poate că Foucault și Labov sînt foarte aproape unul de altul, mai cu seamă atunci cînd Labov arată felul în care un tînăr negru trece neîncetat de la un sistem "black english" la un sistem "american standard" și invers, conform unor reguli ele însele *variabile sau facultative* care permit definirea unor regularități, nu însă și a unor omogenități[7]. Chiar și atunci cînd par a opera în cadrul aceleiași limbi, enunțurile aparținînd unei anumite formațiuni discursive trec de la descriere la observație, la calcul, la instituire sau la prescriere ca prin tot atîtea sisteme sau limbi diferite[8]. Ceea ce "formează" un grup sau o familie de enunțuri sînt, prin urmare, anumite reguli de trecere sau de variație, de același nivel, care transformă "familia" ca atare într-un mediu de dispersie și de eterogenitate, adică tocmai în opusul unei omogenități. Acesta este, așadar, spațiul asociat sau adiacent: nici un enunț nu poate fi despărțit de enunțurile eterogene de care este legat prin reguli de trecere (vectori). Și, astfel, fiecare enunț este nu doar inseparabil legat de o mulțime "rară" și, în același timp, regulată, ci este el însuși o mulțime: o mulțime, nu o structură ori un sistem. Topologie a enunțurilor ce se opune nu doar tipologiei propozițiilor și dialecticii frazelor. Părerea noastră este că un enunț, o familie de enunțuri, o formațiune discursivă, cum spune Foucault, se definește în primul rînd prin anumite linii de variație inerentă sau printr-un cîmp de vectori ce se distribuie în spațiul asociat: enunțul ca *funcție primară,* sau sensul prim al "regularității".

Cea de-a doua tranșă de spațiu o reprezintă *spațiul corelativ,* care nu trebuie confundat cu spațiul asociat. De data aceasta, este vorba de

---

7. Cf. Labov, *Sociolinguistique,* Éd. de Minuit, pp. 262-265. Esențială, în cazul lui Labov, este ideea regulilor lipsite de constantă și de omogenitate. Am mai putea invoca și un alt exemplu, mai apropiat de cercetările ulterioare ale lui Foucault: cînd Krafft-Ebing își alcătuiește marea sa compilație de perversiuni sexuale, *Psychopathia sexualis,* frazele germane cuprind și segmente în limba latină, acolo unde obiectul enunțului devine prea deocheat. Există o neîncetată trecere de la un sistem la altul, în ambele sensuri. Veți spune că se întîmplă așa din pricina unor împrejurări sau a unor variabile exterioare (pudoare, cenzură); și este adevărat din punct de vedere al frazei. Din punct de vedere al enunțului însă, enunțurile sexuale culese de Krafft-Ebing sînt inseparabil legate de o variație efectiv inerentă. N-ar fi deloc dificil să se demonstreze că toate enunțurile se află în această situație.

8. *AC,* pp. 43-44 (exemplul enunțurilor medicale din secolul al XIX-lea).

relația enunțului nu cu alte enunțuri, ci cu subiecții, cu obiectele și cu conceptele sale. Există șanse de a descoperi, aici, noi diferențe între enunț, pe de o parte, și cuvinte, fraze și propoziții, pe de altă parte. Într-adevăr, frazele trimit la un subiect așa-zis al enunțării, care pare a deține puterea de a genera discursul: este vorba de EU ca persoană lingvistică ireductibilă la EL chiar și atunci cînd nu este explicit formulat, de "Eu" ca ambreior sau ca autoreferențial. Fraza este, prin urmare, analizată din dublul punct de vedere al constantei intrinsece (forma acestui Eu) și al variabilelor extrinsece (cel care spune Eu și care dă, astfel, un conținut formei). Cu totul altfel stau însă lucrurile în cazul enunțului: acesta nu trimite la o formă unică, ci la poziții intrinsece extrem de variabile, care fac parte din enunțul ca atare. De exemplu, dacă un enunț "literar" trimite la un autor, și o scrisoare anonimă trimite tot la un autor, dar în cu totul alt sens, iar o scrisoare normală trimite la un semnatar, un contract la un girant, un afiș la un redactor, o culegere la un compilator[9]... Or, toate aceste instanțe fac parte din enunț, chiar dacă nu și din frază: este vorba de o *funcție derivată* din cea primară, de o funcție derivată a enunțului. Relația dintre un enunț și un subiect variabil constituie ea însăși o variabilă intrinsecă a enunțului. "Ani de-a rîndul, m-am culcat devreme"*: fraza este aceeași, dar enunțul nu este același după cum îl raportăm la un subiect oarecare sau la autorul Proust, care își începe în felul acesta *Căutarea*..., atribuind-o unui narator. Un același enunț poate oferi, așadar, mai multe poziții, mai multe locuri ale subiectului: un autor și un narator, sau un semnatar și un autor, ca în cazul unei scrisori a Doamnei de Sévigné (destinatarul nefiind același în cele două cazuri), sau un raportor și un raportat, așa cum se întîmplă în discursul indirect (și mai cu seamă în cel indirect liber, în care cele două poziții ale subiectului se insinuează una în alta). Dar toate aceste poziții nu reprezintă figurile unui Eu primordial din care enunțul ar deriva: dimpotrivă, ele sînt cele care derivă din enunț, și din această cauză reprezintă modurile unei "non-persoane", ale unui "EL" sau al unui "SE" *["ON"]*, "Vorbește", "Se vorbește", ce se specifică în funcție de familia de enunțuri pe care o avem în vedere. Foucault se alătură aici lui Blanchot, care denunță orice fel de personologie lingvistică, situînd locurile ocupate de subiect în masa unui murmur anonim. Tocmai în acest murmur fără început și fără sfîrșit ar dori, de altfel, Foucault să-și afle un loc, acolo unde enunțurile îi repartizează unul[10]. Iar acestea sînt poate cele mai emoționante enunțuri ale lui Foucault.

---

9. *QA*, p. 83. Și *AC*, pp. 113-117 (în special cazul enunțurilor științifice).

* Marcel Proust, *În căutarea timpului pierdut, Swann*, traducere de Irina Mavrodin, București, Ed. Univers, 1987, p. 35. *(N. tr.)*

10. Așa cum se întîmplă la începutul lui *OD*, de exemplu. La Foucault, acest "se vorbește" se prezintă, în *CL*, ca "ființa limbajului", iar în *AC* sub forma unui "există limbaj". Ne vom raporta la textele lui Blanchot despre "el" (în special *La part du feu*, Gallimard, p. 29) și "se" *["on"]* (îndeosebi *L'espace littéraire*, Gallimard, pp. 160-161).

La fel stau lucrurile și în ceea ce privește obiectele și conceptele enunțului. Despre o propoziție se presupune că are un referent. Ceea ce înseamnă că referința sau intenționalitatea reprezintă o constantă intrinsecă a propoziției, în timp ce starea de lucruri care vine (sau nu) să o umple reprezintă o variabilă extrinsecă. Nu la fel stau însă lucrurile în cazul enunțului: acesta are un "obiect discursiv" care nu constă deloc într-o stare de lucruri vizată, ci derivă, din contră, din enunțul însuși. Este un obiect derivat care se definește tocmai la limita liniilor de variație ale enunțului înțeles ca funcție primară. De aceea nici nu servește la nimic să distingem diferite tipuri de intenționalitate, dintre care unele ar putea fi umplute cu stări de lucruri, în vreme ce altele ar rămîne vide, fiind atunci fictive sau imaginare în general ("am întîlnit o licornă") sau chiar absurde în general ("cercul pătrat"). Sartre spunea că, spre deosebire de elementele hipnagogice constante și de lumea comună a stării de veghe, fiecare vis și chiar fiecare imagine de vis își are propria sa lume specifică[11]. Enunțurile lui Foucault sînt asemeni unor vise: fiecare are propriul său obiect sau se înconjoară cu o lume. Astfel, "Muntele de aur se află în California" reprezintă efectiv un enunț: nu are referent, dar în cazul lui nu-i totuși suficient să invocăm o intenționalitate goală în care totul ar fi permis (ficțiunea în general). Enunțul "Muntele de aur..." are efectiv un obiect discursiv, mai exact acea lume imaginară determinată care "îngăduie sau nu o astfel de fantezie geologică și geografică" (vom înțelege mai bine cum stau lucrurile dacă vom invoca, de pildă, "Un diamant mare cît hotelul Ritz", care nu trimite la ficțiune în general, ci la lumea cu totul particulară cu care se înconjoară un enunț al lui Fitzgerald, în relația sa cu celelalte enunțuri ale aceluiași autor împreună cu care alcătuiește o "familie")[12]. În sfîrșit, aceeași concluzie este valabilă și pentru concepte: un cuvînt are într-adevăr un concept ca semnificat, altfel spus ca variabilă extrinsecă, la care se raportează în virtutea semnificanților săi (constantă intrinsecă). Dar nici aici lucrurile nu stau la fel în cazul enunțului. Acesta are conceptele sau mai curînd "schemele" sale discursive proprii, aflate la intersecția sistemelor eterogene pe care el le traversează ca funcție primară: de pildă, grupările și distincțiile variabile de simptome din enunțurile medicale, într-o epocă sau alta sau în cadrul unei anumite formațiuni discursive (cum ar fi mania în secolul al XVII-lea sau apariția monomaniei în cel de-al XIX-lea...)[13].

Dacă enunțurile se deosebesc și de cuvinte, și de fraze, și de propoziții e pentru că ele însumează, ca "derivate", și funcțiile subiectului, și funcțiile obiectului, și pe cele ale conceptului. Subiectul, obiectul și conceptul nu

---

11. Sartre, *L'imaginaire,* Gallimard, pp. 322-323.

12. *AC,* pp. 110-111 (Muntele de aur...).

13. Despre "schemele preconceptuale", *AC,* pp. 72-73. Despre exemplul bolilor ținînd de nebunie și al repartizării lor în secolul al XVII-lea, cf. *IN,* partea a doua; apariția monomaniei în secolul al XIX-lea, *MPR.*

mai reprezintă aici decît niște funcții derivate din funcția primară sau din enunț. Astfel încît spațiul corelativ reprezintă ordinea discursivă a locurilor sau a pozițiilor pe care le ocupă subiecții, obiectele și conceptele în cadrul unei familii de enunțuri. Este cel de-al doilea sens al "regularității": aceste diverse locuri reprezintă niște puncte singulare. Sistemului cuvintelor, frazelor și propozițiilor, care funcționează pe bază de constante intrinsece și de variabile extrinsece, i se opune deci mulțimea enunțurilor, care funcționează pe bază de variație inerentă și de variabilă intrinsecă. Ceea ce din punctul de vedere al cuvintelor, al frazelor și al propozițiilor pare un accident devine regulă din punctul de vedere al enunțurilor. Foucault întemeiază, astfel, o nouă pragmatică.

Mai rămîne cea de-a treia tranșă de spațiu care, de data aceasta, este una extrinsecă: *spațiul complementar,* sau al formațiunilor nondiscursive ("instituții, evenimente politice, practici și procese economice"). Aici, în acest punct, Foucault își schițează deja propria concepție asupra filosofiei politice. O instituție comportă ea însăși enunțuri, de exemplu o constituție, o cartă, contracte, înscrisuri și înregistrări. Reciproc, enunțurile trimit la un mediu instituțional, fără de care nu s-ar putea forma nici obiectele care apar în anumite locuri ale enunțului, nici subiectul care vorbește dintr-un anume loc (de pildă, poziția scriitorului într-o societate, poziția medicului în spital sau în propriul cabinet, în cutare epocă, și apariția unor noi obiecte). Dar și aici, între formațiunile non-discursive ale instituțiilor și formațiunile discursive ale enunțurilor există irezistibila tendință de a stabili fie un fel de paralelism vertical ca între două expresii care s-ar simboliza una pe cealaltă (relații primare de exprimare), fie o cauzalitate orizontală, conform căreia evenimentele și instituțiile i-ar determina pe oameni în calitatea lor de presupuși autori de enunțuri (relații secundare de reflectare). Diagonala stabilește totuși o a treia cale: *relații discursive cu mediile non-discursive,* care nu sînt, în sine, nici interioare, nici exterioare față de grupul enunțurilor, ci constituie limita despre care vorbeam adineauri, orizontul determinat fără de care obiectele enunțurilor nu ar putea să apară și nici cutare loc n-ar putea fi repartizat în cadrul enunțului propriu-zis. "Firește, nu în sensul că, o dată cu începutul secolului al XIX-lea, practica politică ar fi fost aceea care i-a impus medicinei noi obiecte, precum leziunile la nivel de țesut sau corelațiile anatomo-patologice; ci în sensul că ea a deschis noi cîmpuri de reperare a obiectelor medicale (... masa populației încadrate și supravegheate din punct de vedere administrativ... marile armate populare... instituțiile de asistență spitalicească... în funcție de nevoile economice ale epocii și de poziția reciprocă a diferitelor clase sociale). Acest raport dintre practica politică și discursul medical mai poate fi văzut apărînd și în ceea ce privește statutul acordat medicului..."[14]

14. *AC,* pp. 201-202 (și pp. 56-57).

Dat fiind că distincția original-banal încetează să mai fie pertinentă, enunțul se caracterizează prin capacitatea lui de a fi *repetat*. O frază poate fi reluată sau reevocată, o propoziție poate fi reactualizată, dar numai "enunțul... deține puterea de a fi *repetat*"[15]. Cu toate acestea, condițiile reale ale repetării lui se dovedesc a fi cît se poate de stricte. Trebuie să existe un același spațiu de distribuție, o aceeași repartizare a singularităților, o aceeași ordine a locurilor și a pozițiilor și un același raport cu un mediu instituit: toate acestea constituie, pentru enunț, "materialitatea" care îl face repetabil. "Speciile se modifică" nu constituie un același enunț dacă e formulat în istoria naturală din secolul al XVIII-lea sau în biologia secolului al XIX-lea. Și nici măcar de la Darwin la Simpson nu este sigur că enunțul rămîne același, după cum descrierea va utiliza unități de măsură, distanțe și distribuții, dar și instituții total diferite. O aceeași frază-slogan, "Nebunii, la azil!", poate face parte din formațiuni discursive total distincte, după cum reprezintă un protest, ca în secolul al XVIII-lea, împotriva amestecării deținuților cu nebunii, sau, dimpotrivă, ca în secolul al XIX-lea, reclamarea înființării unor aziluri în care nebunii să fie separați de deținuți, sau, în fine, ca astăzi, cînd el se ridică împotriva unei anumite evoluții a mediului azilar[16]. Veți spune că Foucault nu face altceva decît să rafineze niște analize cît se poate de clasice referitoare la *context*. Dacă am gîndi astfel, ar însemna însă să ignorăm noutatea criteriilor introduse de el, tocmai pentru a arăta că putem spune o frază sau formula o propoziție fără a ocupa de fiecare dată aceeași poziție în cadrul enunțului corespunzător și fără a reproduce aceleași singularități. Și dacă ajungem, astfel, să denunțăm falsele repetiții determinînd formațiunea discursivă căreia îi aparține un anumit enunț, vom descoperi, în schimb, între formațiuni distincte, fenomene de izomorfism sau de izotopie[17]. Iar cît privește contextul, acesta nu explică nimic, pentru că nu are aceeași natură în funcție de formațiunea discursivă sau de familia de enunțuri la care ne referim[18].

Dacă repetarea enunțurilor ascultă de condiții atît de stricte nu este ca urmare a unei condiționări exterioare, ci tocmai în virtutea materialității interne care face din repetiția însăși puterea proprie a enunțului. Un enunț se definește întotdeauna printr-un raport specific cu *altceva* de același nivel cu el, adică ceva diferit care-l privește pe el însuși (nu sensul sau elementele sale). Acest "altceva" poate fi un enunț, caz în care enunțul se repetă pe față. La limită însă, el este obligatoriu ceva diferit de enunț: un Afară *[un Dehors]*. Este o pură emisie de singularități ca puncte de indeterminare, deoarece nu sînt încă determinate și specificate de curba de

15. *AC*, p. 129.

16. *IN*, pp. 417–418.

17. *AC*, pp. 197–198.

18. *AC*, p. 121 (respingerea contextului).

enunț ce le unește și care poate lua o formă sau alta în vecinătatea lor. Foucault demonstrează, prin urmare, că o curbă, un grafic, o piramidă sînt enunțuri, dar că ceea ce reprezintă ele nu este un enunț. La fel, literele pe care eu le copiez, AZERT, sînt un enunț, chiar dacă aceleași litere, pe tastatura mașinii de scris, nu sînt un enunț[19]. Vedem, în aceste cazuri, cum o repetiție secretă animă enunțul; iar cititorul regăsește o temă care inspira cele mai frumoase pagini din *Raymond Roussel,* cele referitoare la "infima diferență care induce, în mod paradoxal, identitatea". Enunțul este în el însuși o repetiție, chiar dacă ceea ce el repetă e "altceva", care poate, cu toate acestea, "să-i fie straniu de asemănător și chiar aproape identic". Și atunci, cea mai mare problemă, pentru Foucault, este aceea de a ști în ce anume constau aceste singularități pe care enunțul le presupune. Dar *Arheologia...* se oprește aici, nevăzîndu-se încă obligată să se ocupe de această problemă ce depășește limitele "cunoașterii". Cititorii lui Foucault înțeleg însă că se intră în alt domeniu, acela al puterii, în măsura în care aceasta se combină cu cunoașterea. Un domeniu pe care abia cărțile următoare îl vor explora. Dar încă de pe acum noi presimțim, deja, că AZERT, pe tastatură, este un ansamblu de focare de putere, un ansamblu de raporturi de forță între literele alfabetului limbii franceze, în funcție de frecvența lor, și degetele mîinii, în funcție de distanțele dintre ele.

În *Cuvintele și lucrurile,* explică Foucault, nu era vorba nici de lucruri, nici de cuvinte. Și nici de obiect sau de subiect. Și nici de fraze sau de propoziții, de analiză gramaticală, de logică sau de semantică. Departe ca enunțurile să fie niște sinteze de cuvinte și lucruri, niște compuse de fraze și propoziții, lucrurile stau mai degrabă invers, ele sînt prealabile frazelor și propozițiilor care le presupun implicit, sînt formatoare de cuvinte și de obiecte. În două rînduri, Foucault își mărturisește un regret: în *Istoria nebuniei,* a făcut prea mult apel la o "experiență" a nebuniei care continua, încă, să se înscrie într-o dualitate a stărilor de lucruri sălbatice, pe de o parte, și a propozițiilor, pe de alta; în *Nașterea clinicii,* invocase o "privire medicală" care mai presupunea încă forma unitară a unui subiect considerat mult prea fix în raport cu un cîmp obiectiv. Totuși, aceste regrete nu sînt, poate, decît mimate. Nu este cazul să regretăm abandonarea romantismului care făcea, în bună parte, frumusețea *Istoriei nebuniei,* în beneficiul unui nou pozitivism. Acest pozitivism rarefiat, el însuși poetic, are, poate, ca efect reactivarea, în dispersia proprie formațiunilor discursive și enunțurilor, a unei experiențe generale care continuă să fie aceea a nebuniei, și în varietatea locurilor din sînul acestor formațiuni, a unui loc mobil care continuă să fie acela al unui medic, al unui clinician, al unui diagnostician, al unui simptomatolog al civilizațiilor (independent de orice *Weltanschauung*). Iar concluzia *Arheologiei...* în ce oare constă, dacă nu tocmai într-un apel la

19. *AC*, pp. 106–109 (și 101).

elaborarea unei teorii generale a producțiilor care trebuie să se confunde cu o practică revoluționară, în care "discursul" ce acționează se formează în elementul unui "afară" indiferent la viața și la moartea mea ca individ? Căci formațiunile discursive sînt niște veritabile practici, iar limbajele lor, în loc de logos universal, niște limbaje muritoare, apte să promoveze și uneori să exprime mutații.

Iată ce anume reprezintă un grup de enunțuri și, deja, un enunț singur: niște mulțimi. Riemann este cel care creat noțiunea de "mulțime" și pe aceea a genurilor de mulțimi, în relație cu fizica și cu matematicile. Importanța filosofică a acestei noțiuni se va vădi, ulterior, la Husserl, în *Logică formală și logică transcendentală,* și la Bergson, în *Eseu [asupra datelor imediate ale conștiinței]* (unde Bergson se străduiește să definească durata ca un gen de mulțime care se opune mulțimilor spațiale, la fel cum Riemann distingea între mulțimi discrete și mulțimi continue). Dar în aceste două direcții noțiunea cu pricina a și fost avortată, fie pentru că distincția genurilor ajungea s-o ascundă restaurînd un simplu dualism, fie pentru că tindea spre dobîndirea unui statut de sistem axiomatic. Esențială în cazul acestei noțiuni este, cu toate acestea, constituirea unui substantiv care face ca "multiplul" să înceteze a mai fi un predicat opozabil Unului sau atribuibil unui subiect reperat ca Unul. Mulțimea rămîne total indiferentă față de problemele tradiționale ale Multiplului și Unului și mai cu seamă față de problema unui subiect care ar condiționa-o, ar gîndi-o, ar face-o să deriveze dintr-o origine etc. Nu există nici Unu, nici Multiplu, căci admiterea existenței lor ar echivala, oricum am privi lucrurile, cu a face trimitere la o conștiință care s-ar cuprinde pe sine în unul și s-ar dezvolta în celălalt. Nu există decît mulțimi rare, cu puncte singulare, cu locuri goale pentru cei care vin să funcționeze, o clipă, în cadrul lor pe post de subiecți, niște regularități comutabile, repetabile și care se păstrează în sine. Mulțimea nu este nici axiomatică și nici tipologică, ci topologică. Cartea lui Foucault marchează pasul cel mai decisiv pe calea unei teorii-practici a mulțimilor. Aceasta este, de altfel, într-un alt mod, și calea urmată de Maurice Blanchot în logica pe care el a elaborat-o cu privire la producția literară: legătura cea mai riguroasă dintre singular, plural, neutru și repetiție, capabilă să recuze în același timp forma unei conștiințe sau a unui subiect și necuprinsul unui abis nediferențiat. Foucault nu și-a ascuns niciodată înrudirea pe care o simte, din acest punct de vedere, cu Blanchot. Și afirmă că esența dezbaterilor actuale se referă nu atît la structuralism ca atare, la existența sau nu a unor modele și realități pe care le numim structuri, cît la locul și la statutul ce revin subiectului în cadrul unor dimensiuni despre care se presupune că nu sînt total structurate. Astfel, atîta timp cît istoria este opusă nemijlocit structurii, se poate crede că subiectul își mai păstrează un sens ca activitate constituantă, totalizantă, unificatoare. Dar nu se mai întîmplă la fel atunci cînd "epocile" sau formațiunile istorice sînt privite ca niște mulțimi. Acestea scapă atît domniei subiectului, cît și imperiului structurii. Structura este propozițională, ea are un caracter axiomatic ce poate fi

stabilit la un nivel bine determinat, formează un sistem omogen, în vreme ce enunțul este o mulțime ce traversează nivelurile, care "intersectează un domeniu de structuri și unități posibile și cărora le determină apariția, cu conținuturi concrete, în timp și spațiu"[20]. Subiectul e frastic sau dialectic, are caracterul unei persoane întîi în care discursul își află începutul, în timp ce enunțul reprezintă o funcție primară anonimă, care nu lasă să subziste decît un subiect la persoana a treia, și doar ca o funcție derivată.

Arheologia se opune principalelor două tehnici utilizate pînă acum de către "arhiviști": formalizarea și interpretarea. De multe ori, arhiviștii au sărit de la una dintre aceste tehnici la cealaltă, făcînd apel la ambele în același timp. Uneori, se extrage din frază o propoziție logică, ce funcționează ca sens manifest al acesteia: se depășește, astfel, ceea ce se află "înscris" spre o formă inteligibilă, care firește că la rîndul ei poate fi înscrisă pe o suprafață simbolică, dar care, în sine, este de un ordin diferit de cel al înscrierii propriu-zise. Alteori, dimpotrivă, fraza e depășită spre o altă frază la care aceasta, în secret, ar trimite: ceea ce este înscris se vede, astfel, dublat cu o altă înscriere, care constituie fără îndoială un sens ascuns, dar care, mai presus de orice, nu înscrie același lucru și nu are același conținut. Aceste două atitudini extreme indică mai degrabă doi poli între care oscilează interpretarea și formalizarea (așa cum se poate observa, de exemplu, în ezitarea psihanalizei între o ipoteză funcțional-formală și ipoteza topică a unei "duble înscrieri"). Una desprinde un supra-spus al frazei, cealaltă – un ne-spus. De unde plăcerea logicii de a ne arăta că trebuie să distingem, de pildă, două propoziții pentru aceeași frază, și aceea a disciplinelor de interpretare de a ne arăta că orice frază presupune niște lacune care se cer umplute. Se dovedește, prin urmare, că este foarte greu, din punct de vedere metodologic, să ne menținem la ceea ce este efectiv spus, *doar la înscrierea a ceea ce este spus*. Nici măcar lingvistica nu reușește să se mențină la acest nivel, tocmai ea, ale cărei unități nu sînt niciodată de același nivel cu ceea ce este spus.

Foucault își reclamă dreptul de a formula un proiect total diferit: acela de a ajunge pînă la simpla înscriere a ceea ce este spus ca pozitivitate a *dictum*-ului, adică pînă la enunț. Arheologia "nu încearcă să ocolească performanțele verbale pentru a descoperi un element ascuns în spatele lor sau dedesubtul suprafeței lor aparente, un sens secret ascuns în ele sau care se manifestă prin intermediul lor fără s-o spună; cu toate acestea însă, enunțul nu este deloc vizibil în mod imediat; el nu se oferă într-un mod la fel de manifest ca o structură gramaticală sau logică (chiar dacă aceasta din urmă nu este pe de-a-ntregul clară, chiar dacă este foarte greu de elucidat). *Enunțul este în același timp non-vizibil și ne-ascuns*"[21]. Iar în cîteva pagini esențiale,

---

20. *AC*, pp. 107, 243-250.

21. *AC*, pp. 133-134. De exemplu, istoria filosofiei așa cum o concepe Guéroult constă în menținerea doar la această înscriere, non-vizibilă și totuși ne-ascunsă, fără a se recurge la formalizare sau la interpretare.

Foucault arată că nici un enunț nu poate avea existență latentă, deoarece el are în vedere ceea ce este efectiv spus; nici măcar absențele sau locurile albe din cuprinsul unui enunț nu trebuie confundate cu niște semnificații pecetluite, ele marcînd doar prezența lui în spațiul de dispersie care-i constituie "familia". Invers însă, dacă este atît de greu de ajuns la această înscriere de același nivel cu ceea ce este efectiv spus e pentru că enunțul nu este imediat perceptibil, fiind întotdeauna acoperit de fraze și propoziții. Se impune deci să-i descoperim "soclul", să-l curățăm, să-l modelăm chiar, să-l inventăm. Trebuie să inventăm, să decupăm triplul spațiu al acestui soclu; și doar în cadrul unei mulțimi care se cere constituită poate fi redat enunțul ca înscriere *simplă* a ceea ce este spus. Abia apoi apare întrebarea dacă interpretările și formalizările nu presupuneau deja această simplă înscriere ca o condiție prealabilă a lor. Căci nu cumva tocmai înscrierea enunțului (enunțul ca înscriere) va ajunge, într-adevăr, în anumite condiții, să se dedubleze într-o altă inscripție sau să se proiecteze într-o propoziție? Orice supra-scriere și orice sub-scriere trimit la înscrierea unică a enunțului în formațiunea lui discursivă: monument de arhivă, nu document. "Pentru ca limbajul să poată fi luat drept obiect, descompus în niveluri distincte, descris și analizat, trebuie să existe un «dat enunțiativ» care va fi întotdeauna determinat și non-infinit: analiza unei limbi se efectuează întotdeauna pe un *corpus* de cuvinte și de texte; interpretarea și actualizarea semnificațiilor implicite se bazează de fiecare dată pe un grup delimitat de fraze; analiza logică a unui sistem presupune, în rescrierea lui într-un limbaj formal, un ansamblu dat de propoziții."[22]

În aceasta constă esența metodei concrete. Sîntem obligați să plecăm de la cuvinte, fraze și propoziții, pe care însă trebuie să le organizăm într-un corpus determinat, variabil în funcție de problema care se pune. Acest principiu reprezentase deja o cerință a școlii "distribuționaliste", Bloomfield și Harris. Dar originalitatea lui Foucault constă tocmai în modul de a determina corpusurile: nu în funcție de frecvențe ori de constante lingvistice și nici în virtutea calităților personale ale celor care vorbesc sau scriu (mari gînditori, oameni de stat celebri etc.). François Ewald are dreptate atunci cînd spune că, pentru Foucault, corpusurile sînt niște "discursuri fără referință" și că arhivistul se ferește cel mai adesea să citeze marile nume[23]. Se întîmplă așa pentru că el nu alege cuvintele, frazele și propozițiile de bază nici după structură și nici în funcție de un subiect-autor de la care acestea ar emana, ci doar după funcția pe care ele o joacă în cadrul unui ansamblu: de exemplu, regulile de internare pentru azil și pentru închisoare sau regulamentele disciplinare pentru armată și școală. Chiar dacă vom insista asupra problemei criteriilor de care se slujește Foucault,

22. *AC,* p. 137.

23. François Ewald, "Anatomie et corps politiques", *Critique,* no 343, decembrie 1975, pp. 1229–1230.

răspunsul nu va deveni evident decît în cărțile ulterioare *Arheologiei...*: cuvintele, frazele și propozițiile reținute în cadrul corpusului trebuie alese din jurul focarelor difuze de putere (și de rezistență) puse în joc de o problemă sau alta. De pildă, corpusul "sexualității" în secolul al XIX-lea: se vor căuta cuvintele și frazele care circulă în jurul confesionalului, propozițiile eșafodate într-un manual de cazuistică, dar ținîndu-se totodată seama și de alte focare (școală, instituții de natalitate, de nupțialitate...)[24]. Acesta este criteriul care operează, practic, în *Arheologie...*, chiar dacă teoria lui nu-și va face apariția decît ceva mai tîrziu. O dată corpusul astfel constituit (fără a presupune nimic în materie de enunț), se poate determina felul în care limbajul se regrupează în jurul acestui corpus, "cade" pe acest corpus: este "ființa limbajului" despre care se vorbea în *Cuvintele și lucrurile,* acel "Există limbaj" invocat de *Arheologie...,* variabil în funcție de fiecare ansamblu în parte[25]. Este acel "SE vorbește", ca murmur anonim care ia o formă sau alta în funcție de corpusul avut în vedere. Sîntem, așadar, în măsură să extragem din cuvinte, din fraze și din propoziții enunțurile care nu se confundă cu ele. Enunțurile nu sînt cuvinte, fraze sau propoziții, ci formațiuni care se degajă exclusiv din corpusurile pe care le alcătuiesc, atunci cînd subiecții frazelor, obiectele propozițiilor și semnificațiile cuvintelor *își schimbă natura* urmînd să ocupe un loc în cadrul acelui "Se vorbește", distribuindu-se, împrăștiindu-se în masa limbajului. Conform unui paradox constant la Foucault, limbajul nu se regrupează în jurul unui corpus decît pentru a constitui un mediu de distribuție și de dispersie a enunțurilor, regula unei "familii" în mod natural dispersate. Această metodă este, în ansamblul ei, de o mare rigoare și funcționează, în grade de explicitare diferite, de la un capăt la altul al operei lui Foucault.

Atunci cînd Gogol își scrie capodopera despre înregistrarea sufletelor moarte, el atrage atenția că romanul său este un poem și arată în ce fel și în ce puncte romanul trebuie să fie obligatoriu poem. Este posibil ca și Foucault, în această arheologie, să realizeze nu atît un discurs asupra propriei metode, cît poemul operei sale anterioare, atingînd punctul în care filosofia este cu necesitate poezie, poezie puternică a ceea ce este spus, adică în același timp a nonsensului și a sensurilor celor mai profunde. Dintr-un anumit punct de vedere, Foucault poate să declare că n-a scris niciodată decît ficțiuni: și aceasta pentru că, așa cum am văzut, enunțurile sînt ca niște vise, și pentru că totul se află aici în schimbare, ca într-un caleidoscop, în funcție de corpusul avut în vedere și de diagonala trasată. Din alt punct de vedere însă, el poate să spună și că n-a scris vreodată decît real, folosindu-se de real, căci întregul real se află în enunț, iar aici întreaga realitate e manifestă.

---

24. Cf. *VC*, "Incitarea la discursuri". De fapt, abia o dată cu *SP* criteriul începe să fie studiat în sine. Dar el putuse să funcționeze și anterior, fără nici o petiție de principii.

25. *AC*, pp. 136-139.

Există nenumărate feluri de mulțimi. Nu doar marele dualism al mulțimilor discursive și nondiscursive; ci și, în rîndul celor discursive, toate familiile sau formațiunile de enunțuri, a căror listă este deschisă și care variază de la o epocă la alta. Și mai există, apoi, genurile de enunțuri, marcate de anumite "praguri": aceeași familie poate să traverseze mai multe genuri, iar același gen poate să marcheze mai multe familii. De exemplu, știința implică anumite praguri dincolo de care enunțurile ating o "epistemologizare", o "științificitate" și chiar o "formalizare". Dar niciodată o știință nu absoarbe familia sau formațiunea în interiorul căreia se constituie: statutul și pretenția științifică a psihiatriei nu suprimă textele juridice, expresiile literare, reflecțiile filosofice, deciziile politice ori opiniile medii care fac parte integrantă din formațiunea discursivă corespondentă[26]. O știință cel mult orientează o formațiune și sistematizează sau formalizează unele dintre regiunile sale, chiar și cu riscul de a primi din partea acestora o funcție ideologică pe care ne-am înșela dacă am considera-o datorîndu-se unei simple imperfecțiuni științifice. Pe scurt, o știință se localizează într-un domeniu al cunoașterii *[savoir]* pe care nu-l absoarbe, într-o formațiune care este, prin ea însăși, obiect de cunoaștere *[savoir]*, și nu de știință. Domeniile de cunoaștere *[savoir]* nu sînt știință și nici măcar cunoaștere propriu-zisă *[connaissance]*, ci au ca obiect mulțimile definite anterior, sau mai curînd mulțimea precisă pe care o descriu ele însele, cu punctele ei singulare, cu locurile și cu funcțiile ei. "Practica discursivă nu coincide cu elaborarea științifică pe care o poate prilejui; iar cunoașterea *[savoir]* pe care ea o formează nu reprezintă nici schița grosolană, nici subprodusul cotidian al unei științe constituite."[27] Devine, atunci, mult mai lesne de înțeles și faptul că anumite mulțimi, anumite formațiuni nu orientează obligatoriu cunoașterea *[savoir]* care le traversează spre praguri epistemologice. O pot orienta în alte direcții, avînd cu totul alte praguri. Ceea ce înseamnă nu doar că anumite familii sînt "incapabile" de știință, dacă nu intervine vreo redistribuire sau o adevărată mutație (cum se întîmplă în cazul a ceea ce precedă, de pildă, psihiatria în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea). Mai curînd, întrebarea care se pune este dacă nu există, cumva, praguri, estetice de exemplu, care mobilizează cunoașterea *[savoir]* în direcții diferite de cele ale științei și care ne-ar permite să definim un text literar sau o operă picturală prin practicile discursive din care fac parte. Sau chiar praguri etice ori praguri politice: s-ar evidenția, atunci, faptul că anumite interdicții, excluderi, limite, libertăți sau transgresiuni sînt "legate de o practică discursivă determinată", aflîndu-se în relație cu medii nondiscursive și mai mult sau mai puțin apte să se apropie de un prag revoluționar[28]. Asistăm, astfel, la nașterea poemu-

26. *AC*, p. 220.

27. *AC*, p. 225.

28. *AC*, pp. 236-240.

lui-arheologie pe toate registrele mulțimilor, dar și în temeiul exclusiv al înregistrării a ceea ce este efectiv spus, în raport cu evenimentele, cu instituțiile și cu toate celelalte serii de practici. Important este nu atît faptul că s-a depășit, astfel, dualitatea știință-poezie care mai continua încă să greveze opera lui Bachelard. Și nici acela de a se fi ajuns, astfel, la găsirea unui mijloc de a trata științific textele literare. Cît mai ales faptul de a se fi descoperit și de a se fi parcurs, măsurîndu-l, acel ținut necunoscut în care o formă literară, o propoziție științifică, o frază cotidiană, un nonsens schizofrenic etc. reprezintă în egală măsură niște enunțuri, incomensurabile totuși și lipsite de posibilitatea vreunei reducții ori echivalări discursive. Și tocmai acest punct nu mai fusese vreodată atins, înainte, de logicieni, de formaliști sau de interpreți. Știința și poezia sînt în egală măsură cunoaștere *[savoir]*.

Dar ce anume limitează o familie, o formațiune discursivă? Cum trebuie concepută, aici, ruptura? Iată o problemă total diferită de aceea a pragului. Dar nici de această dată o metodă axiomatică și nici măcar, la drept vorbind, una structurală nu se dovedesc potrivite. Căci înlocuirea unei formațiuni cu o alta nu se petrece obligatoriu la nivelul enunțurilor celor mai generale ori mai ușor formalizabile. Doar o metodă serială, de felul celei utilizate azi de istorici, permite construirea unei serii în vecinătatea unui punct singular, și totodată căutarea altor serii care o prelungesc, în alte direcții și la nivelul altor puncte. Există totdeauna un moment, niște locuri în care seriile încep să diveargă și să se distribuie într-un nou spațiu: acolo se produce ruptura. Metodă serială, așadar, bazată pe singularități și pe curbe. Foucault observă că ea poate avea două efecte opuse, deoarece îi face pe istorici să opereze tăieturi foarte largi și distanțate, pe perioade lungi, în vreme ce pe epistemologi îi împinge să multiplice niște rupturi deseori de durată scurtă[29]. Ne vom mai întîlni cu această problemă. Important însă rămîne, oricum, faptul că această elaborare a unor serii în cadrul unor mulțimi determinabile face imposibilă orice etalare a unor secvențe în beneficiul unei istorii așa cum și-o imaginau filosofii, închinată glorificării unui Subiect ("a face din analiza istorică discursul continuu și din conștiința umană subiectul originar al oricărei deveniri și al oricărei practici sînt cele două fațete ale aceluiași sistem de gîndire. În cadrul căruia timpul este conceput în termeni de totalizare, iar revoluțiile nu sînt niciodată altceva decît niște conștientizări..."[30]). Celor care mai continuă să invoce Istoria și care protestează împotriva indeterminării unui concept precum cel de "mutație" se cuvine să le reamintim perplexitatea adevăraților istorici atunci cînd se pune problema de a explica de ce a apărut capitalismul, în cutare loc și la cutare moment, cînd atîția alți factori păreau a-l face posibil în alt loc și în

29. *AC*, pp. 12-13 (iar despre metoda serială utilizată în istorie, cf. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Flammarion).

30. *AC*, p. 18.

alte epoci. "Să problematizăm seriile..." Discursive sau nu, formațiunile, familiile și mulțimile sînt istorice. Nu reprezintă doar niște compuși pe bază de coexistență, ci se dovedesc legate în mod inseparabil de niște "vectori temporali de derivare"; iar atunci cînd o nouă formațiune își face, la un moment dat, apariția, venind cu noi reguli și cu noi serii, faptul acesta nu se petrece niciînd dintr-o dată, într-o frază sau printr-o creație, ci de fiecare dată sub formă de "cărămizi", cu nenumărate remanențe, decalaje și reactivări de vechi elemente care persistă sub noile reguli. În ciuda izomorfismelor și izotopiilor, nici o formațiune nu constituie modelul alteia. Teoria rupturilor reprezintă, prin urmare, o piesă esențială a sistemului[31]. Se impune să urmărim, așadar, seriile, să traversăm nivelurile, să trecem pragurile, să nu ne mulțumim niciodată să desfășurăm fenomenele și enunțurile doar pe orizontală sau pe verticală, ci să formăm o transversală, o diagonală mobilă pe care trebuie să se deplaseze arhivistul-arheolog. O judecată a lui Boulez referitoare la universul rarefiat al lui Webern i-ar putea fi aplicată și lui Foucault (ca și stilului său): "A creat o nouă dimensiune, pe care o putem numi diagonală, și care este un fel de repartizare a punctelor, blocurilor și figurilor nu în plan, ci efectiv în spațiu"[32].

31. Există două probleme, una practică, constînd în a ști pe unde trebuie să treacă ruptura în cazuri precise, cealaltă teoretică, de care prima depinde, referitoare la însuși conceptul de ruptură (din acest punct de vedere, concepției structurale a lui Althusser ar trebui să-i opunem concepția serială a lui Foucault).

32. Boulez, *Relevés d'apprenti*, Éd. du Seuil, p. 372.

UN NOU CARTOGRAF

("A SUPRAVEGHEA ŞI A PEDEPSI")

Foucault n-a considerat niciodată scrisul un ţel, un scop în sine. Şi tocmai asta face din el un mare scriitor şi aduce o bucurie din ce în ce mai intensă în ceea ce scrie, un rîs din ce în ce mai evident. Divina comedie a pedepselor: este dreptul nostru elementar să ne simţim fascinaţi pînă la rîsul nebun în faţa atîtor invenţii perverse, atîtor discursuri cinice, atîtor orori minuţioase. De la aparatele antimasturbatorii pentru copii şi pînă la mecanismele din închisorile rezervate adulţilor, asistăm la desfăşurarea unui întreg lanţ care provoacă hohote neaşteptate de rîs atîta timp, desigur, cît ruşinea, suferinţa sau moartea nu le reduc la tăcere. Călăii rîd rar sau, oricum, niciodată cu acest rîs. Deja Vallès* vorbea despre o veselie a ororii, caracteristică revoluţionarilor şi opunîndu-se oribilei voioşii a călăilor. E suficient ca ura să fie de-ajuns de vie pentru ca din ea să izvorască o mare bucurie, dar nu una ambivalentă, nu bucuria de a urî, ci bucuria de a dori să distrugi ceea ce mutilează viaţa. Cartea lui Foucault este plină de o veselie, de o jubilaţie ce se confundă cu splendoarea stilului şi cu politica proprie conţinutului. Este ritmată de descrieri atroce redactate cu dragoste: marele supliciu al lui Damiens şi rateurile repetate ale călăilor lui; cetatea pestiferată şi atenta ei supraveghere; lanţul condamnaţilor traversînd oraşul şi intrînd în vorbă cu oamenii din popor; sau, într-un registru opus, noua maşină izolantă, închisoarea, furgonul celular, mărturii ale unei alte "sensibilităţi în arta de a pedepsi". Dintotdeauna Foucault s-a priceput să zugrăvească superbe tablouri pe fondul analizelor sale. În ele, analiza devine din ce în ce mai microfizică, iar tablourile din ce în ce mai fizice, exprimînd "efectele" analizei, dar nu doar în sens cauzal, ci şi într-unul pur optic, luminos, de culoare: de la roşul pe roşu al supliciilor pînă la griul pe gri al închisorii. Analiza şi tabloul merg mînă în mînă: microfizică a puterii şi investire politică a corpului. Tablouri colorate pe o hartă milimetrică. Cartea aceasta poate fi citită atît în prelungirea cărţilor anterioare, cît şi ca un decisiv pas înainte.

Ceea ce, într-un mod difuz şi chiar confuz, a caracterizat stîngismul a fost, din punct de vedere teoretic, o repunere în discuţie a problemei puterii, îndreptată atît împotriva marxismului, cît şi a concepţiilor burgheze,

---

* Jules Vallès (1832–1885), scriitor şi jurnalist francez, polemist intratabil în volumele *Les Réfractaires* (1865) şi *La Rue* (1866), în care a manifestat un entuziasm sincer pentru proletari. Membru al Comunei din 1871, pe care a apărat-o în ziarul său *Le Cri du peuple,* condamnat la moarte la sfîrşitul insurecţiei, s-a salvat refugiindu-se la Londra, de unde nu s-a mai întors decît în 1880. Prozator deopotrivă realist, violent şi liric-revoluţionar în trilogia romanescă *Jacques Vingtras* (1879–1886). *(N. tr.)*

iar din punct de vedere practic o anumită formă de lupte locale, specifice, ale căror raporturi și unitate necesară nu mai puteau fi căutate printr-un proces de totalizare sau de centralizare, ci, așa cum spunea Guattari, printr-o transversalitate. Cele două aspecte, practic și teoretic, erau strîns legate. Dar stîngismul n-a încetat, totodată, să conserve și să reintegreze fragmente mult prea sumare de marxism, pentru a ajunge să se îngroape pînă la urmă la loc în acesta, de pildă reinstaurînd anumite centralizări de grup ce reveneau la vechea practică, inclusiv stalinistă. Poate că între 1971 și 1973, așa-numitul G.I.P. *(Groupe information prisons),* [Grupul de Informare cu privire la Închisori] a funcționat, sub impulsul lui Foucault și Defert, ca un grup care a știut să evite aceste resurgențe menținînd un tip de raport inedit între lupta în jurul închisorilor și alte lupte. Iar cînd, în 1975, Foucault revine cu o lucrare teoretică, el ne apare ca fiind primul ce inventează această nouă concepție despre putere, pe care cu toții o căutam fără a ști s-o găsim și s-o formulăm.

Tocmai despre așa ceva este vorba în *A supraveghea și a pedepsi,* chiar dacă Foucault n-o spune decît în cîteva pagini, la începutul cărții. Cîteva pagini doar, pentru că el recurge aici la o cu totul altă metodă decît aceea a "tezelor". Se mulțumește să sugereze abandonarea unui anumit număr de postulate care au marcat poziția tradițională a stîngii[1]. Pentru o expunere mai detaliată, va trebui să așteptăm însă *Voința de a cunoaște.*

Postulatul proprietății: puterea înțeleasă ca "proprietate" a unei clase care ar fi cucerit-o. Foucault demonstrează că puterea nu apare și nu procedează așa, și nici nu provine de aici: ea nu este atît o proprietate, cît o strategie, iar efectele ei nu pot fi atribuite unei apropriери, "ci unor amplasamente, manevre, tactici, tehnici, mecanisme"; "puterea mai curînd se exercită decît se posedă... nu constituie privilegiul dobîndit sau păstrat al clasei dominatoare, ci efectul de ansamblu al pozițiilor strategice...". Acest nou funcționalism, această analiză funcțională nu neagă, desigur, existența claselor și a luptelor dintre ele, ci le zugrăvește într-un tablou cu totul diferit, înfățișînd alte peisaje, alte personaje și alte procedee decît cele cu care istoria tradițională, fie ea și marxistă, ne-a obișnuit: "o puzderie de puncte de conflict, de focare de instabilitate, fiecare dintre ele cu riscurile sale specifice de conflict, de lupte și de răsturnări măcar temporare ale raporturilor de forțe", fără analogie sau omologie, lipsite de univocitate, dar prezentînd un tip original de continuitate posibilă. Pe scurt, puterea nu are omogenitate, ci se definește prin singularități, prin punctele singulare prin care trece.

Postulatul localizării: puterea înțeleasă ca putere de stat, care poate fi localizată într-un aparat al statului, astfel încît nici măcar puterile "private" n-ar fi decît aparent dispersate, ele fiind, de fapt, doar niște aparate speciale ale statului. Foucault arată, dimpotrivă, că inclusiv statul ca

1. *SP,* pp. 61-63.

atare apare ca un efect de ansamblu sau ca o rezultantă a unei multitudini de mecanisme și de focare care se situează la niveluri total diferite și care ajung să constituie, prin ele însele, o "microfizică a puterii". Nu doar sistemele private, ci și părțile explicite aparținînd aparatului de stat au în același timp origini, procedee și moduri de exercitare pe care statul nu face decît să le ratifice, să le controleze sau chiar să se mulțumească doar a le acoperi mai curînd decît să le instituie. Una dintre ideile esențiale din *A supraveghea și a pedepsi* este aceea că societățile moderne pot fi definite ca niște societăți "disciplinare"; dar o disciplină nu poate fi identificată cu o instituție ori cu un aparat, și aceasta pentru simplul motiv că este un tip de putere, o tehnologie ce traversează o mulțime de aparate și de instituții pentru a le lega între ele, a le prelungi, a le face să conveargă și să funcționeze într-un nou mod. Lucrul este valabil chiar și pentru anumite piese sau mecanisme speciale ce aparțin statului într-un mod atît de evident precum poliția și închisoarea: "Însă chiar dacă poliția ca instituție a fost organizată sub forma unui aparat de stat și chiar dacă ea a fost plasată în directa subordine a centrului suveranității politice, tipul de putere pe care ea îl exercită, mecanismele pe care le pune în joc și elementele la care se aplică îi sînt specifice", ea asumîndu-și sarcina de a face ca disciplina să pătrundă pînă în detaliul cel mai efemer al cîmpului social și dovedind, astfel, o largă independență față de aparatul judiciar și chiar față de cel politic[2]. Cu atît mai puțin își are închisoarea sursa în "marile structuri juridico-politice ale unei societăți": e o eroare s-o facem să depindă de o evoluție a dreptului, chiar și a celui penal. În măsura în care administrează pedepsirea, închisoarea dispune ea însăși de o autonomie care îi e necesară și care la rîndul ei constituie o dovadă a "surplusului disciplinar" care excedă un aparat de stat, chiar și atunci cînd se află în slujba lui[3]. Pe scurt, funcționalismului lui Foucault îi corespunde o topologie modernă ce nu mai rezervă nici un loc privilegiat unei surse a puterii și nu mai poate accepta o localizare punctuală (avem de-a face aici cu o concepția asupra spațiului social la fel de nouă ca aceea privind spațiile fizice și matematice actuale, așa cum se întîmpla și adineauri în cazul continuității). De remarcat faptul că "local" are două sensuri cît se poate de diferite: puterea este locală pentru că nu este niciodată globală, dar nu este locală sau localizabilă pentru simplul motiv că este difuză.

Postulatul subordonării: puterea incarnată în aparatul de stat ar fi subordonată unui mod de producție ca unei infrastructuri. Este fără îndoială posibil să facem ca marile regimuri punitive să corespundă unor sisteme de producție: în special mecanismele disciplinare nu pot fi separate de creșterea demografică din secolul al XVIII-lea și de dezvoltarea unei producții care caută să mărească randamentul, să compună forțele

2. *SP*, pp. 300-303.

3. *SP*, pp. 309, 361-362, 365.

și să extragă din corpuri întreaga forță utilă de care acestea dispun. Este greu să vedem însă aici o determinare economică "de ultimă instanță", chiar și dacă considerăm suprastructura ca fiind înzestrată cu o capacitate de reacție sau de retroacțiune. Întreaga economie, de pildă atelierul sau uzina, presupune aceste mecanisme de putere ce acționează deja dinăuntru asupra corpurilor și sufletelor, ce acționează deja în interiorul cîmpului economic asupra forțelor productive și relațiilor de producție. "Relațiile de putere nu sînt în poziție de exterioritate față de alte tipuri de raporturi... [ele] nu sînt în poziție de suprastructură... ele au, acolo unde acționează, un rol în mod direct productiv."[4] Reziduul de structură piramidală din imaginea marxistă este înlocuit în microanaliza funcțională cu o imanență strictă, în care focarele de putere și tehnicile disciplinare alcătuiesc tot atîtea segmente ce se articulează unele pe altele și prin care indivizii unei mase trec sau în care rămîn, cu trup și suflet (familie, școală, cazarmă, uzină, la nevoie chiar închisoare). Puterea, la singular, se caracterizează printr-o imanență a cîmpului său, lipsit de unificare transcendentă, prin continuitatea liniei sale, lipsită de centralizare globală, și prin contiguitatea segmentelor sale, lipsite de totalizare distinctă: spațiu serial[5].

Postulatul esenței și al atributului: puterea înțeleasă ca avînd o esență și ca fiind un atribut, care i-ar califica pe cei ce-o posedă (dominatorii) deosebindu-i de cei asupra cărora se exercită (dominații). Puterea nu are esență, este pur operațională. Nu este atribut, ci raport: relația de putere reprezintă ansamblul raporturilor de forță, ea netrecînd în mai mică măsură prin forțele dominate decît prin cele dominatoare, ambele constituind niște singularități. Puterea "îi investește [pe dominați], trece prin și dincolo de ei; se sprijină pe ei așa cum și ei, la rîndul lor, în lupta împotriva puterii, se sprijină pe punctele de contact". Analizînd mandatele regale de arestare*, Foucault va arăta că "arbitrarul regelui" nu se pogoară de sus în jos ca un atribut al puterii sale transcendente, ci este solicitat de către cei umili, rude, vecini, colegi care vor să-l vadă închis pe un mărunt provocator de tulburări, servindu-se, în acest scop, de monarhul absolut ca de un "serviciu public" imanent capabil să reglementeze conflicte familiale, conjugale, vicinale sau profesionale[6]. Mandatul cu sigiliu apare prin urmare aici ca strămoșul a ceea ce noi numim astăzi "plasament voluntar" în psihiatrie. Și aceasta pentru că, departe de a se exercita într-o sferă generală sau proprie, relația de putere se inserează pretutindeni unde

4. *VC,* pp. 71-72.

5. *SP,* p. 216 (figura piramidală se păstrează, desigur, dar cu o funcție difuză și repartizată pe toate suprafețele).

* Celebrele și de temut, în Vechiul Regim al monarhiei franceze absolute, *lettres de cachet,* decrete de încarcerare purtînd sigiliul regal prin care, răspunzînd unor solicitări-denunț provenite din partea unor supuși, monarhul absolut putea azvîrli în închisoare pe oricine, scurtcircuitînd traseele judiciare legale. *(N. tr.)*

6. *VOI,* pp. 222-229.

există singularități chiar și minuscule, raporturi de forță cum ar fi "disputele între vecini, certurile dintre părinți și copii, neînțelegerile casnice, excesele de vin sau de sex, gîlcevile publice și nenumărate pasiuni secrete".

Postulatul modalității: puterea ar acționa prin violență sau prin ideologie, fie ar reprima, fie ar înșela sau ar induce în eroare, ar fi cînd poliție, cînd propagandă. Nici această alternativă nu pare pertinentă (și lucrul se poate vedea fie și doar într-un congres al unui partid politic: se poate foarte bine întîmpla ca violența să se manifeste în sală sau chiar pe stradă; se întîmplă întotdeauna ca ideologia să fie la tribună; dar problemele organizaționale, organizarea puterii se decid alături, în sala vecină). O putere nu acționează prin intermediul ideologiei nici măcar atunci cînd se adresează sufletelor; nu operează obligatoriu prin violență ori represiune în clipa cînd face presiuni asupra corpurilor. Sau, mai curînd, violența exprimă într-adevăr efectul unei forțe asupra a *ceva,* obiect sau ființă. Dar ea nu exprimă relația de putere, adică *raportul forței cu altă forță,* "o acțiune asupra altei acțiuni"[7]. Un raport de forțe este o funcție de tipul lui "a incita, a suscita, a combina...". În cazul societăților disciplinare, se va spune: a repartiza, a înseria, a compune, a normaliza. Lista e nesfîrșită și variabilă de la caz la caz. Mai înainte de a reprima, puterea "produce real". După cum, mai înainte de a ideologiza, de a abstrage și de a masca, ea produce adevăr[8]. *Voința de a cunoaște* va arăta, luînd sexualitatea drept caz privilegiat, că se poate crede în existența unei represiuni sexuale operînd asupra limbajului dacă nu avem în vedere decît cuvinte și fraze, dar nu și dacă extragem enunțurile dominante, în special procedurile de confesiune ce se exercită la biserică, în școală sau la spital, și care caută în același timp realitatea sexului și adevărul în sex; că represiunea și ideologia nu explică nimic, dar presupun întotdeauna un angrenaj sau un "dispozitiv" în cadrul căruia operează, nu invers. Foucault nu ignoră nimic în materie de represiune și de ideologie; atîta doar că, așa cum observase deja Nietzsche, acestea nu reprezintă lupta dintre forțe, ci doar praful ridicat de luptă.

Postulatul legalității: puterea de stat s-ar exprima prin lege, aceasta fiind concepută cînd ca o stare de pace impusă forțelor brutale, cînd ca rezultatul unui război sau al unei lupte cîștigate de cei mai puternici (în ambele cazuri însă legea fiind definită prin încetarea impusă sau voluntară a unui război, și opunîndu-se ilegalității pe care o definește prin excludere; iar revoluționarii nu pot decît să se prevaleze de o altă legalitate, ce trece prin cucerirea puterii și instaurarea altui aparat de stat). Una dintre temele cele mai profunde ale cărții lui Foucault constă tocmai în înlocuirea opoziției prea masive lege-ilegalitate cu o corelație fină *ilegalisme-legi.* Legea este întotdeauna o compunere de ilegalisme pe care ea le

7. Text de Foucault, *in* Dreyfus și Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique,* Gallimard, p. 313. ["Le sujet et le pouvoir", *in* M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.,* vol. IV, p. 236. (*N. tr.*)]

8. *SP,* p. 276.

diferențiază formalizîndu-le. E suficient să privim dreptul societăților comerciale pentru a vedea că legile nu se opun în mod global ilegalității, ci că unele organizează în mod explicit mijlocul de ocolire a altora. Legea este o gestionare a ilegalismelor, unele pe care ea le îngăduie, le face posibile sau le inventează ca privilegiu al clasei dominante, altele pe care le tolerează ca o compensație acordată claselor dominate sau pe care le face chiar să servească clasei dominante, și altele, în sfîrșit, pe care le interzice, le izolează și le ia ca obiect, dar și ca instrument de dominație. Astfel, modificările legii operate în secolul al XVIII-lea au ca fundal o nouă repartizare a ilegalismelor, și aceasta nu doar pentru că infracțiunile tind să-și schimbe, acum, natura, preferînd tot mai mult ca țintă proprietatea în locul persoanelor, ci pentru că puterile disciplinare decupează și formalizează altfel aceste infracțiuni, definind o formă originală numită "delincvență" care permite o nouă diferențiere și un nou control asupra ilegalismelor[9]. Unele rezistențe populare față de Revoluția din [17]89 se explică, evident, prin faptul că anumite ilegalisme tolerate sau chiar organizate de Vechiul Regim devin acum intolerabile pentru puterea republicană. Dar ceea ce republicile și monarhiile occidentale au în comun este tocmai faptul de a fi erijat entitatea Legii la rangul de presupus principiu al puterii, pentru a se înzestra în felul acesta cu o reprezentare juridică omogenă: "modelul juridic" a venit să acopere harta strategică[10]. Cu toate acestea, harta ilegalismelor continuă să lucreze sub modelul legalității. Și Foucault demonstrează că legea nu este nici o stare de pace și nici rezultatul unui război cîștigat: este războiul însuși și strategia acestui război în act, tot așa cum nici puterea nu este o proprietate dobîndită aparținînd clasei dominante, ci un exercițiu actual al strategiei sale.

E ca și cum în sfîrșit ceva nou ar apărea de la Marx încoace. Ca și cum o anumită complicitate țesută în jurul statului ar fi ruptă. Foucault nu se mulțumește să spună că trebuie să regîndim unele noțiuni, și nici măcar n-o spune, o face, propunînd astfel noi coordonate ale practicii. În fundal geme o bătălie, cu tacticile ei locale și cu strategiile ei de ansamblu, dar care nu procedează prin totalizare, ci prin relee, racorduri, convergențe și prelungiri. Întrebarea care se pune este într-adevăr: *Ce-i de făcut?* Privilegiul teoretic acordat statului ca aparat de putere antrenează, într-un anumit fel, concepția practică a unui partid călăuzitor, centralizator, care

9. *SP*, pp. 133-134, 396-397. Interviu in *Le Monde*, 21 februarie 1975: "Ilegalismul nu este un accident, o imperfecțiune mai mult sau mai puțin inevitabilă... La limită, aș spune că legea nu este făcută ca să împiedice un tip sau altul de comportament, ci pentru a diferenția modalitățile de a ocoli legea însăși". ["Des supplices aux cellules", convorbire cu R.-P. Droit, *in* M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. II, p. 719. *(N. tr.)*]

10. *VC*, pp. 66-70, 77-78. Foucault n-a participat niciodată la cultul "statului de drept", și după el concepția legalistă nu este cu nimic mai valoroasă decît concepția represivă. În ambele cazuri este, de altfel, vorba despre aceeași concepție despre putere, într-unul legea apărînd ca o reacție exterioară la dorințe, iar în celălalt ca o condiție internă a dorinței: *VC*, p. 63.

purcede la cucerirea puterii de stat; invers însă, tocmai această concepție organizațională asupra partidului se lasă justificată prin acea teorie a puterii. O altă teorie, o altă practică de luptă, o altă organizare strategică: iată care este miza cărții lui Foucault.

Cartea precedentă fusese *Arheologia cunoașterii*. Ce evoluție marchează *A supraveghea și a pedepsi* față de aceasta? *Arheologia...* nu reprezenta doar o carte de reflecție sau de metodă generală, ci o nouă orientare, un fel de nouă pliere ca reacție la cărțile anterioare. *Arheologia...* propunea o distincție între două feluri de formațiuni practice, unele discursive sau de enunțuri, celelalte "nondiscursive" sau de medii. De pildă, medicina clinică de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea este o formațiune discursivă; dar ea nu poate fi definită ca atare decît prin raportare la niște mase și la niște populații care depind de un alt tip de formațiune și care implică medii nondiscursive, "instituții, evenimente politice, practici și procese economice". Desigur, mediile produc și ele enunțuri, iar enunțurile determină și ele medii. Numai că cele două formațiuni sînt eterogene, chiar dacă se află inserate una în alta: nu există corespondență sau izomorfism, nici cauzalitate directă sau simbolizare[11]. *Arheologia...* juca, prin urmare, rolul unui punct de joncțiune: instaura distincția fermă dintre cele două forme, dar pentru că își propunea să definească doar forma enunțurilor, se mulțumea să indice cealaltă formă într-un mod negativ, ca pe ceva "nondiscursiv".

A supraveghea și a pedepsi face un nou pas. Să luăm un "lucru" precum închisoarea: aceasta este o formațiune de mediu (mediul "carceral"), o *formă de conținut* (conținutul fiind deținutul). Dar acest lucru sau această formă nu trimit la un "cuvînt" care le-ar desemna și nici la un semnificant căruia i-ar fi semnificat. Trimit la alte cuvinte, cum ar fi delincvență sau delincvent, care exprimă un nou mod de a enunța infracțiunile, pedepsele și pe subiecții acestora. Să numim această formațiune de enunțuri *formă de expresie*. Vom constata atunci că degeaba cele două forme apar în același timp, în secolul al XVIII-lea, căci ele rămîn la fel de eterogene. Dreptul penal traversează o evoluție care-l face să enunțe crimele și pedepsele în vederea unei apărări a societății (și nu, ca pînă acum, în vederea unei răzbunări sau a unei restaurări a suveranului): semne care se adresează sufletului și minții, stabilind asociații de idei între infracțiune și pedeapsă (cod). Închisoarea, în schimb, reprezintă un nou mod de a acționa asupra corpurilor și vine dintr-un cu totul alt orizont decît dreptul penal: "Închisoarea, figură concentrată și austeră a tuturor disciplinelor, nu este un element endogen în sistemul penal așa cum a fost acesta definit la răscrucea dintre secolele al XVIII-lea și al XIX-lea"[12]. Se întîmplă așa pen-

11. *AC*, pp. 201–202.

12. *SP*, partea a doua, cap. 1 (despre mișcarea penală reformatoare și enunțurile ei) și cap. 2 (închisoarea ca nefăcînd parte din acest sistem și trimițînd la alte modele).

tru că dreptul penal are în vedere enunțabilul în materie penală: este un regim de limbaj care clasifică și traduce infracțiunile, care calculează pedepsele; este o familie de enunțuri și un prag. Cît privește închisoarea, aceasta are în vedere vizibilul: ea are nu doar pretenția de a face vizibile crima și criminalul, ci constituie ea însăși o vizibilitate, reprezintă un regim al luminii mai înainte de a fi o figură din piatră, se definește prin "Panoptism", adică printr-un angrenaj vizual și un mediu luminos în care supraveghetorul poate să vadă totul fără să fie văzut, iar deținuții pot fi văzuți clipă de clipă fără ca ei înșiși să vadă (turnul central și celulele periferice)[13]. Un regim al luminii și un regim de limbaj nu reprezintă aceeași formă și nu au aceeași formație. Înțelegem acum mai bine că Foucault studiase, de fapt, aceste două forme și în cărțile precedente: în *Nașterea clinicii,* vizibilul și enunțabilul, spunea el; în *Istoria nebuniei,* nebunia așa cum este ea văzută la spitalul general, și demența *[la déraison]* așa cum este enunțată în medicină (iar în secolul al XVII-lea, îngrijirile nu se dau la spital). Ceea ce *Arheologia...* recunoștea dar nu desemna, încă, decît într-un mod negativ, ca medii nondiscursive, își găsește în *A supraveghea și a pedepsi* forma pozitivă care bîntuia deja întreaga operă a lui Foucault: forma vizibilului, în diferența ei față de forma enunțabilului. La începutul secolului al XIX-lea, de pildă, masele și populațiile devin vizibile, acced la lumină, și în același timp enunțurile medicale cuceresc noi enunțabile (leziuni tisulare și corelații anatomo-fiziologice...)[14].

Firește, închisoarea ca formă a conținutului își are propriile ei enunțuri și regulamente. Firește, dreptul penal ca formă a expresiei, ca enunțări ale delincvenței, are propriile lui conținuturi: de n-ar fi vorba decît de un nou tip de infracțiuni, de atingeri aduse proprietății mai curînd decît de atacuri contra persoanelor[15]. Iar cele două forme nu încetează să intre în contact, să se insinueze una în alta, să smulgă fiecare cîte un segment din cealaltă: dreptul penal readuce fără încetare în închisoare și furnizează deținuți, în timp ce închisoarea nu încetează să producă delincvență, să facă din ea un "obiect" și să realizeze niște obiective pe care dreptul penal le concepea într-un mod diferit (apărarea societății, corectarea condamnatului, modularea pedepsei, individualizarea)[16]. Între cele două forme există o implicație reciprocă. Cu toate acestea, nu și o formă comună, nu și conformitate și nici măcar corespondență. Și tocmai asupra acestui punct *A supraveghea și a pedepsi* va pune cele două probleme pe care *Arheologia...* nu putea să le pună pentru că rămînea la Cunoaștere și la prima-

13. *SP,* III, cap. 3 (descrierea "Panopticonului").

14. *AC,* p. 202.

15. *SP,* pp. 125–129 (despre evoluția și modificarea infracțiunilor).

16. *SP,* IV, cap. 1 și 2: felul în care închisoarea se impune abia într-o a doua etapă și intră în corelație cu sistemul penal pentru a "produce" delincvență sau a constitui o "delincvență-obiect" (p. 401).

tul enunțului în cadrul acesteia. Pe de o parte: există în general, și în afara formelor, o cauză comună imanentă cîmpului social? Pe de altă parte: cum se reușește ca angrenarea, ca ajustarea celor două forme, penetrarea lor reciprocă să fie asigurate în mod variabil în fiecare caz concret?

Forma are două sensuri: ea formează sau organizează materii; și formează sau finalizează funcții, le stabilește obiective. Nu doar închisoarea, ci și spitalul, școala, cazarma, atelierul sînt niște materii formate. A pedepsi este o funcție formalizată, ca și a oferi îngrijiri, a educa, a dresa, a-i face pe oameni să muncească. Cert este că există un fel de corespondență, chiar dacă cele două forme sînt ireductibile (într-adevăr, îngrijirile medicale n-au legătură, în secolul al XVII-lea, cu spitalul general, iar în secolul al XVIII-lea dreptul penal nu se referă în principal la închisoare). Cum poate fi deci explicată coadaptarea? Prin faptul că noi concepem materii pure și funcții pure, făcînd abstracție de formele în care ele se incarnează. Atunci cînd Foucault definește Panoptismul, el îl determină cînd concret, ca pe un angrenaj optic sau luminos caracteristic închisorii, cînd abstract, ca o mașină care nu doar se aplică unei materii vizibile în general (atelier, cazarmă, școală, spital, nu doar închisoare), ci traversează în general toate funcțiile enunțabile. Formula abstractă a Panoptismului nu mai este, prin urmare, "a vedea fără a fi văzut", ci *a impune o conduită oarecare unei mulțimi umane oarecare.* Se precizează doar că mulțimea cu pricina trebuie să fie redusă, încadrată într-un spațiu restrîns, și că impunerea unei conduite se face prin repartizare în spațiu, ordonare și înseriere în timp, compunere în spațiu-timp[17]... Este o listă nesfîrșită, dar care se referă de fiecare dată pe de o parte la materii neformate și neorganizate, pe de alta la funcții neformalizate și nefinalizate, ambele variabile fiind indisolubil legate. Cum am putea numi această dimensiune informală? Foucault îi dă, o dată, numele cel mai precis: este o "diagramă", adică un "mod de funcționare din care a fost eliminat orice fel de obstacol, de rezistență, de contact... ce poate și trebuie să fie detașat de orice fel de uz particular"[18]. *Diagrama* nu mai este arhiva, auditivă sau vizuală, e harta, cartografierea coextensivă întregului cîmp social. Este o mașină abstractă. Definindu-se prin funcții și prin materii informale, ea ignoră orice distincție de formă între un conținut și o expresie, între o formațiune discursivă și o formațiune nondiscursivă. Este o mașină mută și oarbă, chiar dacă tocmai ea îi face pe oameni vizibili și-i face să vorbească.

Dacă există multe funcții și chiar multe materii diagramatice e pentru că orice diagramă reprezintă o multiplicitate spațio-temporală. Dar și

17. Aceste precizări sînt cu atît mai necesare cu cît *VC* va descoperi un alt cuplu materie-funcție pure: de data aceasta, mulțimea oarecare e numeroasă, se află într-un spațiu gol, iar funcția nu mai constă în a impune o conduită, ci în a "gestiona viața". *VC* confruntă cele două cupluri, pp. 103-105; asupra acestui punct vom reveni.

18. *SP,* p. 290 (Foucault atrage, în această privință, atenția că Panopticul nu beneficiază decît de o definiție insuficientă atîta timp cît este privit doar ca "sistem arhitectural și optic").

pentru că de-a lungul istoriei există tot atîtea diagrame cîte cîmpuri sociale. Atunci cînd Foucault evocă noțiunea de diagramă, o face în legătură cu societățile noastre moderne disciplinare, în care puterea operează o supraveghere a întregului cîmp: dacă există vreun model, acesta este cel al "ciumei", care controlează întreaga cetate bolnavă, ajungînd pînă la cel mai mărunt detaliu. Dar cînd ne uităm la vechile societăți bazate pe suveranitate, observăm că nici ele nu sînt lipsite de diagrame, chiar dacă este vorba de alte materii și de alte funcții: și acolo o *forță* se exercită asupra altor forțe, dar mai curînd pentru a preleva decît pentru a combina și a compune; pentru a separa mase mai curînd decît pentru a decupa detaliul; pentru a exila mai curînd decît pentru a supraveghea (acesta este modelul "leprei")[19]. E o altfel de diagramă, o altfel de mașină, mai apropiată de teatru decît de uzină: alte raporturi de forțe. Mai mult, se pot concepe diagrame intermediare, ca niște treceri de la o societate la alta: de pildă, diagrama napoleoniană, în care funcția disciplinară se conjugă cu cea suverană, "în punctul de joncțiune dintre exercițiul monarhic și ritual al suveranității și exercițiul ierarhic și continuu al disciplinei indefinite"[20]. Și aceasta pentru că diagrama este profund instabilă și fluctuantă, amestecînd neîncetat materii și funcții și provocînd, în felul acesta, mutații. Pînă la urmă, orice diagramă este intersocială și se află în devenire. Nu funcționează niciodată pentru a reprezenta o lume preexistentă, ci produce un nou tip de realitate și un nou model de adevăr. Nu este un supus al istoriei și nici n-o domină. Ea creează istorie descompunînd realitățile și semnificațiile precedente, instituind tot atîtea puncte de emergență și de creativitate, de conjuncții neașteptate, de continuumuri improbabile. Înzestrează istoria cu o devenire.

Fiecare societate își are diagrama sau diagramele ei. Preocupat să opereze pe serii cît mai bine determinate, Foucault nu s-a interesat niciodată în chip direct de societățile așa-zis primitive. Ceea ce nu înseamnă că acestea nu constituie un exemplu privilegiat, poate chiar în prea mare măsură. Căci departe de a fi lipsite de politică și de istorie, ele posedă un sistem de alianțe ce nu se lasă deduse dintr-o structură de rudenie și nici reduse la niște relații de schimb între grupuri de filiație. Alianțele trec prin mici grupuri locale, instituie raporturi de forță (daruri și contradaruri) și sînt bune conducătoare de putere. Diagrama își manifestă, aici, diferența față de structură, ca urmare a faptului că alianțele urzesc o rețea suplă și transversală, perpendiculară pe structura verticală, definesc o practică, un procedeu sau o strategie, deosebite față de orice combinatorie, și formează un sistem fizic instabil, aflat în perpetuu dezechilibru, în locul unui ciclu închis de schimburi (de unde polemica lui Leach cu Lévi-Strauss

19. Despre confruntarea dintre cele două tipuri, *VC,* pp. 101-102; iar despre confruntarea exemplară dintre lepră și ciumă, *SP,* pp. 279-284.

20. *SP,* p. 304.

sau sociologia strategiilor elaborată de Pierre Bourdieu). Desigur, nu vom trage de aici concluzia că o concepție despre putere precum cea a lui Foucault se potrivește în mod deosebit societăților primitive, despre care el nici măcar nu vorbește; ci mai curînd că și societățile moderne avute de el în vedere dezvoltă, la rîndul lor, diagrame care le exhibă raporturile de forță și strategiile specifice. De fapt, este întotdeauna posibil să căutăm sub marile ansambluri, fie ele linii de descendență primitive sau instituții moderne, microraporturile care nu decurg din ele, ci, dimpotrivă, le compun. Atunci cînd Gabriel Tarde punea bazele unei microsociologii, el făcea exact asta: nu explica socialul prin individ, ci dădea seama de marile ansambluri identificînd raporturi infinitezimale, "imitația" ca forță de propagare a unui curent de credință sau de dorință (cuantă), "invenția" ca întîlnire a două curente imitative... Iar acestea erau adevărate raporturi de forțe, în măsura în care depășeau simpla violență.

Ce este o diagramă? Este exhibarea raporturilor de forță prin care se constituie puterea în funcție de caracteristicile analizate mai sus. "Dispozitivul panoptic nu este pur și simplu un punct de joncțiune, o curea de transmisie între un mecanism de putere și o funcție; este o modalitate de a pune în funcțiune relații de putere la nivelul unei funcții și o funcție prin intermediul acestor relații de putere."[21] Am văzut că raporturile de forțe sau de putere sînt microfizice, strategice, multipunctuale, difuze, că determină singularități și constituie funcții pure. Diagrama, sau mașina abstractă, este harta raporturilor de forțe, hartă a densităților, a intensităților, ce procedează pe bază de legături primare nelocalizabile, și care trece clipă de clipă prin orice punct "ori mai degrabă în orice relație dintre un punct și celălalt"[22]. Nimic, desigur, de-a face cu vreo Idee transcendentă sau cu vreo suprastructură ideologică; și nici cu vreo infrastructură economică, deja calificată ca substanță și definită ca formă și ca utilizare. Nu este totuși mai puțin adevărat că diagrama acționează ca o cauză imanentă neunificantă, coextensivă întregului cîmp social: mașina abstractă este un fel de cauză a angrenajelor concrete care îi efectuează raporturile; iar aceste raporturi de forțe trec "nu pe deasupra", ci prin însăși țesătura angrenărilor pe care le produc.

Ce vrea să însemne aici "cauză imanentă"? Este o cauză care se actualizează în efectul său, care se integrează în efectul său, care se diferențiază prin efectul său. Sau, mai curînd, este acea cauză pe care efectul ei o actualizează, o integrează și o diferențiază. Există, de asemenea, corelație, presupoziție reciprocă între cauză și efect, între mașina abstractă și angrenajele concrete (cărora Foucault le rezervă cel mai adesea denumirea de "dispozitive"). Dacă efectele actualizează este pentru că raporturile de forță sau

21. *SP,* p. 292.

22. *VC,* p. 71 ("Puterea este pretutindeni; nu pentru că ar îngloba totul, ci pentru că vine de peste tot").

de putere nu sînt decît virtuale, potențiale, instabile, evanescente, moleculare, și pentru că definesc doar niște posibilități, doar niște probabilități de interacțiune, atîta timp cît nu intră într-un ansamblu macroscopic capabil să dea o formă materiei lor fluide și funcției lor difuze. Dar actualizarea este totodată și o integrare, un ansamblu de integrări progresive, mai întîi locale, apoi globale sau tinzînd să devină globale, care operează o aliniere, o omogenizare, o însumare a raporturilor de forțe: legea ca integrare a ilegalismelor. Angrenajele concrete ale școlii, atelierului, armatei etc. operează integrări asupra unor substanțe calificate (copii, muncitori, soldați) și asupra unor funcții finalizate (educație etc.), ajungînd pînă la stat, care urmărește o integrare globală, dacă nu va fi fiind cumva, de fapt, vorba despre Piața universală[23]. În sfîrșit, actualizarea-integrare este și o diferențiere: nu pentru că această cauză pe cale de a se actualiza ar fi o Unitate suverană, ci, din contră, pentru că multiplicitatea diagramatică nu se poate actualiza și diferențialul forțelor nu se poate integra decît luînd-o pe căi divergente, repartizîndu-se în dualisme, urmînd linii de diferențiere fără de care totul ar rămîne în dispersia unei cauze neefectuate. Ceea ce se actualizează nu poate s-o facă decît prin dedublare sau disociere, creînd formele divergente între care se distribuie[24]. Aici apar, așadar, marile dualități, fie ele de clasă, sau guvernanți-guvernați, sau public-privat. Dar mai mult decît atît, *aici diverg sau aici se diferențiază două forme de actualizare,* forma expresiei și forma conținutului, formele discursive și formele nondiscursive, forma vizibilului și forma enunțabilului. Tocmai deoarece cauza imanentă ignoră formele, atît ca materii, cît și ca funcții, ea se actualizează în funcție de o diferențiere centrală, care pe de o parte va forma materii vizibile, iar pe de alta va formaliza funcții enunțabile. Între vizibil și enunțabil se cască o prăpastie, o disjuncție, dar această disjuncție a formelor este locul, "ne-locul", spune Foucault, în care dispare diagrama informală, pentru a se incarna pe cele două direcții obligatoriu divergente, diferențiate, ireductibile una la alta. Angrenajele concrete sînt, prin urmare, fisurate de interstițiul în funcție de care se efectuează mașina abstractă.

Acesta este prin urmare răspunsul la cele două probleme puse de *A supraveghea și a pedepsi*. Pe de o parte, dualitatea formelor și formațiunilor nu exclude existența unei cauze comune imanente care operează la nivel informal. Pe de altă parte, această cauză comună, privită în fiecare caz în parte, în fiecare dispozitiv concret, nu va înceta să măsoare amestecurile,

---

23. Asupra integratorilor, în special statul, care nu explică puterea, dar îi presupun raporturile pe care se mulțumesc doar să le prelungească și să le stabilizeze, cf. *VC,* pp. 71-72, și textul lui Foucault din *Libération,* 30 iunie 1984 ["Face aux gouvernements, les droits de l'homme", republicat *in* M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, vol. IV. *(N. tr.)*].

24. Raporturile de putere înțelese ca niște "condiții interne de diferențiere": *VC,* p. 72. Actualizarea unui virtual ca, întotdeauna, o diferențiere, tema aceasta o putem găsi analizată în profunzime de pildă la Bergson.

capturările, interceptările dintre elementele și segmentele celor două forme, chiar dacă acestea sînt și rămîn ireductibile și heteromorfe. Nu este o exagerare să spunem că fiecare dispozitiv este un terci care amestecă vizibil și enunțabil: "Sistemul carceral juxtapune într-o unică figură discursuri și arhitecturi", programe și mecanisme[25]. *A supraveghea și a pedepsi* este cartea în care Foucault depășește în mod expres aparentul dualism al cărților precedente (dualism care tindea însă deja a fi depășit în direcția unei teorii a mulțimilor). Dacă a cunoaște înseamnă a întreține vizibilul cu enunțabilul, puterea este cauza presupusă a cunoașterii, invers însă puterea presupune cunoașterea ca bifurcarea, ca diferențierea fără de care nu ar putea trece în act. "Nu există relație de putere fără constituirea corelativă a unui cîmp de cunoaștere, și nici cunoaștere care să nu presupună și în același timp să nu dea naștere unor relații de putere."[26] Eroarea, ipocrizia de a crede că o cunoaștere nu apare decît acolo unde raporturile de forță au fost suspendate! Nu există vreun model de adevăr care să nu trimită la un tip de putere, nu există cunoaștere și nici chiar știință care să nu exprime sau să nu presupună în act o putere pe cale de a se exercita. Orice cunoaștere merge de la un vizibil către un enunțabil, și invers; cu toate acestea însă, nu există nici o formă comună totalizatoare, și nici măcar conformitate sau corespondență biunivocă. Nu există decît un raport de forțe ce acționează transversal și care găsește în dualitatea formelor condiția propriei sale acțiuni, a propriei sale actualizări. Dacă există o coadaptare a formelor, ea decurge din "întîlnirea" lor (cu condiția să fie vorba de o întîlnire forțată), nu invers: "întîlnirea nu se justifică decît prin noua necesitate pe care a instaurat-o". De exemplu, întîlnirea dintre vizibilitățile închisorii și enunțurile dreptului penal.

Ce anume califică Foucault drept mașină, abstractă sau concretă (el va vorbi despre "mașina-închisoare", dar și despre mașina-școală, mașina-spital etc.)[27]? Mașinile concrete sînt angrenajele, dispozitivele biforme; mașina abstractă e diagrama informală. Într-un cuvînt, mașinile sînt sociale mai înainte de a fi tehnice. Sau, mai exact, există o tehnologie umană mai înainte de a exista o tehnologie materială. Fără îndoială că aceasta își dezvoltă efectele în întregul cîmp social; dar pentru a fi ea însăși posibilă, trebuie ca uneltele, trebuie ca mașinile materiale să fi fost mai întîi selectate de o diagramă, asumate de anumite angrenaje. Istoricii s-au izbit deseori de acest imperativ: armele numite hoplitice sînt prinse în angrenajul falangei; scara șeii e selectată de diagrama feudalității; bățul de scormonit, săpăliga și plugul de lemn nu alcătuiesc un progres linear, ci trimit fiecare în parte la niște mașini colective care variază în funcție de

25. *SP,* p. 394.

26. *SP,* p. 62.

27. Cf. *SP,* p. 348.

densitatea populației și de sezonul de pîrloagă[28]. Din acest punct de vedere, Foucault evidențiază faptul că pușca nu există ca unealtă decît în cadrul unei "mașinării al cărei principiu... nu-l mai constituie masa mobilă sau imobilă, ci o geometrie de segmente divizibile și compozabile"[29]. Tehnologia este, prin urmare, socială mai înainte de a fi tehnică. "În comparație cu furnalele cele înalte și mașina cu aburi, panoptismul a fost prea puțin celebrat... Ar fi însă nedrept să comparăm procedeele disciplinare cu invenții ca mașina cu aburi... Ele reprezintă mult mai puțin; și totuși, dintr-un anumit punct de vedere, cu mult mai mult."[30] Iar dacă tehnicile, în sensul restrîns al termenului, sînt prinse în diferite angrenaje este pentru că angrenajele însele, cu tehnicile lor, sînt selectate de diagramă: de pildă, închisoarea poate avea o existență marginală în societățile bazate pe suveranitate (cazul mandatelor regale de arestare), ea neîncepînd să existe ca dispozitiv decît în momentul cînd o nouă diagramă, cea disciplinară, o face să treacă "pragul tehnologic"[31].

Ca și cum mașina abstractă și angrenajele concrete ar constitui doi poli între care se trece pe nesimțite. Astfel, angrenajele fie se repartizează în segmente dure, compacte, bine separate prin pereți despărțitori, prin etanșeități, prin discontinuități formale (școala, armata, atelierul, eventual închisoarea, sau atunci cînd ajungem în armată și ni se spune: "Nu mai ești la școală"...). Fie, dimpotrivă, comunică în cadrul mașinii abstracte ce le conferă o microsegmentaritate suplă și difuză, care le face să semene între ele, iar închisoarea se extinde prin intermediul celorlalte, ca variabile ale unei aceleiași funcții fără formă, ale unei funcții continue (școala, cazarma și atelierul sînt deja niște închisori...)[32]. Dacă se circulă astfel neîncetat de la un pol la celălalt e pentru că fiecare angrenaj în parte efectuează mașina abstractă, dar în grade de fiecare dată diferite: ca și cum ar fi vorba de niște coeficienți de efectuare a diagramei, și cu cît gradul de efectuare e mai înalt, cu atît angrenajul se transmite, difuz, tuturor celorlalte, adecvîndu-se întregului cîmp social. Însăși metoda lui Foucault atinge aici un maximum de suplețe. Căci coeficientul variază în primul rînd de la un angrenaj la altul: de exemplu, spitalul militar maritim se instalează la întretăierea circuitelor și instalează filtre și operatori de schimbare *[échangeurs]* în toate direcțiile, controlează mobilități de toate felurile, ceea ce-l transformă într-o intersecție de grad înalt, într-un spațiu

28. Aceasta e una dintre legăturile lui Foucault cu istoricii actuali: în legătură cu bățul de scormonit etc., Braudel spune că "unealta a devenit o consecință, nu mai este o cauză" (*Civilisation matérielle et capitalisme,* I, p. 128). Referitor la armele hoplitice, Detienne spune că "tehnica este, într-o oarecare măsură, interioară socialului și mentalului" (in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne,* Mouton, p. 134).

29. *SP,* p. 236.

30. *SP,* pp. 312–313.

31. Cf. *SP,* p. 312.

32. Text esențial, *SP,* pp. 431–432.

medical adecvat diagramei în ansamblul ei[33]. Dar coeficientul poate să varieze și în cazul unui același angrenaj, de la un cîmp social la altul sau în interiorul aceluiași cîmp social. Obținem, astfel, cele trei stadii ale închisorii: în societățile bazate pe suveranitate, ea nu există decît separat față de celelalte angrenaje de pedepsire, și aceasta pentru că nu efectuează diagrama suveranității decît într-un grad scăzut. Treptat, ea începe, apoi, dimpotrivă, să difuzeze în toate direcțiile și nu doar își asumă obiectivele dreptului penal, ci impregnează și celelalte angrenaje, pentru că efectuează în grad înalt cerințele diagramei disciplinare (deși mai trebuie să învingă, în prealabil, "proasta reputație" cauzată de rolul său anterior). Și, în sfîrșit, nu este sigur că societățile disciplinare o vor lăsa să-și păstreze acest coeficient ridicat dacă vor găsi, pe parcursul evoluției lor, alte mijloace pentru a-și realiza obiectivele penale și pentru a efectua diagrama în întreaga ei amploare: de unde tema unei reforme penitenciare care va bîntui tot mai intens cîmpul social și, la limită, va destitui închisoarea din exemplaritatea ei, făcînd-o să recadă în starea anterioară de angrenaj localizat, restrîns, separat[34]. Este ca și cum închisoarea, asemeni acului unui instrument de măsură, ar urca și ar coborî pe o scară de efectuare a diagramei disciplinare. Există o istorie a angrenajelor tot așa cum există o devenire și mutații ale diagramei.

Ceea ce nu este doar caracteristic pentru metoda lui Foucault, ci și de mare importanță pentru întreaga sa gîndire. Foucault a fost deseori citit ca și cum ar fi, mai presus de orice, un gînditor al detenției (spitalul general în *Istoria nebuniei*, închisoarea în *A supraveghea și a pedepsi*); însă nu este deloc așa, iar acest contrasens ne împiedică să surprindem proiectul său global. Paul Virilio, de pildă, crede a i se opune lui Foucault atunci cînd atrage atenția că problema societăților moderne, problema "poliției", nu este aceea a încarcerării, a detenției, ci a "drumurilor", a vitezei și a accelerației, problemă de dominație și de control asupra vitezelor, circuitelor și supravegherilor în spațiu deschis. Dar Foucault n-a spus niciodată altceva, așa cum o demonstrează analiza fortăreței, de pildă, care coincide la cei doi autori, sau analiza spitalului maritim la Foucault. În cazul lui Virilio, această neînțelegere nu este gravă, întrucît forța și originalitatea propriului său demers dovedesc faptul că întîlnirile dintre gînditorii independenți se petrec întotdeauna într-o zonă oarbă. Lucrurile stau, în schimb, mult mai grav atunci cînd autori mai puțin înzestrați reiau critica de-a gata și fie îi reproșează lui Foucault că nu depășește nivelul detenției, fie îl felicită că a analizat atît de izbutit această formă. În realitate însă, pentru Foucault încarcerarea a reprezentat întotdeauna o formă secun-

33. *SP*, pp. 213–214 ("Supravegherea medicală... merge mînă în mînă cu o serie întreagă de alte controale: militar pentru dezertori, fiscal pentru mărfuri, administrativ pentru medicamente, rații, dispariții, vindecări, decese, simulări...").

34. Despre curentele reformei penale și despre motivele pentru care închisoarea încetează a mai fi o formă pregnantă, cf. *SP*, pp. 439–440.

dară, ce derivă dintr-o funcție primară, cît se poate de diferită în funcție de caz; căci modul în care spitalul general sau azilul îi închide pe nebuni în secolul al XVIII-lea nu seamănă deloc cu modul în care închisoarea îi închide pe delincvenți în secolele al XVII-lea și al XIX-lea. Închiderea nebunilor se face după modelul "exilării" și după modelul leprosului, în vreme ce închiderea delincvenților se face după modelul "cadrilajului" și după acela al ciumatului[35]. Această analiză este una dintre cele mai frumoase pagini scrise vreodată de Foucault. Dar a exila și a "cadrila" sînt, în primul rînd, niște funcții de exterioritate, care nu sînt decît efectuate, formalizate, organizate de anumite dispozitive de închidere. Închisoarea, ca segmentaritate dură (celulară), trimite la o funcție suplă și mobilă, la o circulație controlată, la o întreagă rețea ce traversează deopotrivă medii libere și poate chiar învăța să se lipsească de închisoare. Se întîmplă întrucîtva ca în cazul "tărăgănării infinite" de la Kafka, care nu mai necesită arestare și nici condamnare. Cum spune Maurice Blanchot referitor la Foucault, închiderea trimite la un Afară, iar ceea ce este închis este tocmai acest Afară[36]. Angrenajele închid "în" Afară, prin excludere, iar lucrurile stau la fel atît în cazul interiorității psihice, cît și în acela al închiderii fizice. Foucault invocă deseori o formă a discursivului și o formă a nondiscursivului; însă aceste forme nu închid nimic, și nici nu interiorizează; sînt "forme de exterioritate" prin care *se împrăștie* cînd enunțurile, cînd vizibilurile. E vorba de o chestiune de metodă în general: în loc să mergem de la o exterioritate aparentă spre un "nucleu de interioritate" despre care se presupune că ar fi esențial, se cuvine să conjurăm mai degrabă iluzoria interioritate pentru a readuce lucrurile și cuvintele la exterioritatea lor constitutivă[37].

Ar trebui chiar să distingem mai multe instanțe corelative, trei cel puțin. Există, mai întîi, un *Afară* ca element inform al forțelor: acestea vin din afară, aparțin acestui Afară, care le urzește raporturile și le extrage diagramele. Există, apoi, *exteriorul* ca mediu al angrenajelor concrete, în care se actualizează raporturile de forță. Și mai există, în sfîrșit, *formele de exterioritate,* deoarece actualizarea se produce printr-o sciziune, prin disjungerea a două forme diferențiate și exterioare una față de alta, care își împart angrenajele (închiderile și interiorizările nefiind decît niște figuri tranzitorii la suprafața acestor forme). Vom încerca să analizăm mai departe acest ansamblu, așa cum apare el în "gîndirea exteriorului". Dar el are deja darul de a ne explica faptul că la Foucault nimic nu închide cu adevărat. Istoria formelor, arhiva, este dublată de o devenire a forțelor, diagrama. Și este așa pentru că forțele apar în "orice relație dintre un punct și celălalt": o diagramă este o hartă, sau mai exact o suprapunere

35. *SP,* pp. 279–284 (și *IN,* cap. 1).

36. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, p. 292.

37. Despre istoria și "forma sistematică a exteriorității", cf. *AC,* pp. 148–151.

de hărți. Și de la o diagramă la alta se extrag noi hărți. Nu există, totodată, vreo diagramă care să nu presupună, pe lîngă punctele pe care le conectează, și puncte relativ libere sau dezlegate, puncte de creativitate, de mutație, de rezistență; de la ele va trebui, poate, să pornim pentru a înțelege ansamblul. Plecînd tocmai de la "luptele" fiecărei epoci în parte, de la stilul acestor lupte vom putea înțelege succesiunea diagramelor sau reînlănțuirea lor pe deasupra discontinuităților[38]. Căci fiecare dintre ele depune mărturie despre felul în care se răsucește *linia exteriorului* despre care vorbea Melville, cea fără de început și fără de sfîrșit, linie oceanică ce trece prin toate punctele de rezistență și care înfășoară, ciocnește între ele diagramele, întotdeauna în funcție de cea mai recentă. Ce ciudată răsucire a liniei a fost [Mai] 1968, linia cu mii de aberații! De unde tripla definiție a actului de a scrie: a scrie înseamnă a lupta, a rezista; a scrie înseamnă a deveni; a scrie înseamnă, în sfîrșit, a cartografia: "sînt un cartograf..."[39].

38. *SP* se încheie brusc cu invocarea "vuietului bătăliei" ("întrerup aici cartea de față...", p. 442). Abia *VC* va dezvolta tema "punctelor de rezistență" (pp. 73–74), ca și anumite texte ulterioare care vor analiza tipurile de lupte, în raport cu diagramele de forțe (cf. Dreyfus și Rabinow, pp. 301–304).

39. Interviu în *Nouvelles littéraires*, 17 martie 1975. ["Sur la sellette", republicat *in* M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. 2, p. 725: "Sînt un negustător de instrumente, un făcător de rețete, un indicator de obiective, un cartograf, un topograf care face relevee de planuri, un armurier..." *(N. tr.)*]

Topologie:
"A gîndi altfel"

Straturile sau formațiunile istorice: vizibilul și enunțabilul (Cunoaștere)

Straturile sînt formațiuni istorice, adică pozitivități sau empiricități. "Straturi sedimentare", ele sînt alcătuite din lucruri și cuvinte, din a vedea și a vorbi, din vizibil și dicibil, din plaje de vizibilitate și cîmpuri de lizibilitate, din conținuturi și expresii. Am preluat acești termeni de la Hjelmslev*, dar pentru a-i aplica lui Foucault într-un cu totul alt sens, deoarece conținutul nu se mai confundă aici cu un semnificat și nici expresia cu un semnificant. Este vorba de o nouă repartizare, cît se poate de riguroasă. Conținutul are o formă și o substanță: de exemplu, închisoarea și cei care se află închiși în ea, deținuții (cine? de ce? cum?)[1]. Și expresia are o formă și o substanță: de exemplu, dreptul penal și "delincvența" privite ca obiecte ale unor enunțuri. Așa cum dreptul penal ca formă de expresie definește un cîmp de dicibilitate (enunțurile despre delincvență), închisoarea ca formă a conținutului definește un loc de vizibilitate ("panoptismul", adică un loc în care în orice clipă poți să vezi fără a fi văzut). Acest exemplu ne trimite la ultima mare analiză de strat, pe care Foucault o realizează în *A supraveghea și a pedepsi*. Dar o astfel de analiză mai fusese deja efectuată încă din *Istoria nebuniei:* în epoca clasică, azilul și-a făcut apariția ca un loc de vizibilitate a nebuniei, în același timp ce medicina formula enunțuri fundamentale despre "lipsa rațiunii" *[la déraison]*. Între aceste două cărți există *Raymond Roussel* și *Nașterea clinicii,* scrise simultan. Prima arată faptul că opera lui Roussel se împarte în două, inventări ale unor vizibilități conform unor mașini neobișnuite, de o parte, produceri de enunțuri conform unui "procedeu" insolit, de cealaltă. *Nașterea clinicii* arată modul în care, într-un cu totul alt domeniu, clinica și anatomia patologică antrenează repartizări variabile între "vizibil și enunțabil".

O "epocă" nu preexistă enunțurilor ce o exprimă și nici vizibilităților care o umplu. Acestea constituie cele două aspecte esențiale: pe de o

---

* Louis Hjelmslev (1899–1965), lingvist danez, întemeietorul Cercului de Lingvistică de la Copenhaga și creator al "glosematicii", pe urmele lui F. de Saussure, autor al unei concepții asupra limbajului deosebit de influente, calificate drept imanentă. În celebrele sale *Eseuri lingvistice* (1953), Hjelmslev distinge în orice limbă naturală un plan al expresiei (lexic, fonologie, sintaxă) și un plan al conținutului (conceptele), ambele planuri fiind la rîndul lor structurate tripartit și "în oglindă", la margini existînd cîte un strat al continuumului (materie), urmat, în poziție mediană, de stratul substanței, efectuarea concretă a limbajului constituindu-se din întîlnirea dintre stratul formei aparținînd conținutului cu stratul formei aparținînd expresiei etc. *(N. tr.)*

1. Despre "forma-închisoare" și diferențele ei față de formele de expresie care îi sînt contemporane (dreptul penal, de pildă), cf. *SP,* p. 343.

parte, fiecare formațiune istorică implică o repartizare în cadrul ei înseși a vizibilului și enunțabilului; pe de altă parte, de la un strat la altul există variații de repartizare, și aceasta pentru că vizibilitatea însăși își schimbă modurile, iar enunțurile își schimbă ele însele regimul. De pildă, "în epoca clasică", azilul apare ca o nouă modalitate de a-i vedea și de a-i face vizibili pe nebuni, modalitate foarte diferită de cea caracteristică evului mediu și Renașterii; iar la rîndul ei medicina, dar și dreptul, reglementările legale, literatura etc., inventează acum un regim de enunțuri care privesc lipsa rațiunii ca pe un nou concept. Dacă enunțurile din secolul al XVII-lea înscriu nebunia ca un grad extrem al nerațiunii (noțiune-cheie), azilul și internarea o înglobează într-un ansamblu care alătură nebunilor pe vagabonzi, pe săraci, pe leneși și tot felul de alți depravați: există aici o "evidență", percepție istorică sau sensibilitate, dar și un regim discursiv[2]. Iar mai tîrziu, în cu totul alte condiții, va fi vorba de închisoare ca nouă modalitate de a vedea și de a face vizibilă crima și de delincvență ca nouă modalitate de a o enunța. Mod de a enunța și fel de a vedea, discursivități și evidențe, fiecare strat este alcătuit dintr-o combinație a celor două, iar de la un strat la altul asistăm la variații ale celor două și ale combinației dintre ele. Ceea ce Foucault cere Istoriei este tocmai această determinare a vizibilurilor și a enunțabilelor fiecărei epoci în parte, determinare care depășește comportamentele și mentalitățile, ideile, pentru că le face posibile. Dar Istoria nu răspunde decît pentru că Foucault a știut să inventeze, în legătură, fără îndoială, cu noile concepții ale istoricilor, un mod propriu-zis filosofic de a interoga, el însuși nou și care are darul de a relansa Istoria.

Arheologia cunoașterii va fi lucrarea care va degaja concluziile metodologice și care va elabora teoria generalizată a celor două elemente ale stratificării: enunțabilul și vizibilul, formațiunile discursive și formațiunile nondiscursive, formele de expresie și formele de conținut. Însă această carte pare totuși a acorda o radicală întîietate enunțului. Plajele de vizibilitate nu mai sînt desemnate aici decît în mod negativ, ca "formațiuni nondiscursive" situate într-un spațiu care nu este decît complementar unui cîmp de enunțuri. Foucault spune că există relații discursive între enunțul discursiv și domeniul nondiscursiv. Dar nu afirmă nici o clipă că nondiscursivul ar fi reductibil la un enunț, că ar fi un reziduu sau o iluzie. Problema întîietății este esențială: enunțul deține întîietatea, și vom vedea de ce. Dar niciodată "întîietate" n-a însemnat reducție. De la un capăt la celălalt al operei lui Foucault, vizibilitățile vor rămîne ireductibile la enunțuri, cu atît mai ireductibile cu cît par a forma o pasiune în raport cu acțiunea enunțurilor. Subtitlul *Nașterii clinicii* era "arheologie a privirii". Nu este de ajuns să spunem că Foucault a denunțat acest subtitlu, așa cum și-a

2. Despre "evidența" spitalului general în secolul al XVII-lea, ca implicînd o "sensibilitate socială" care dispare apoi, cf. *IN*, p. 66. La fel în ceea ce privește "evidența închisorii", *SP*, p. 344.

corectat întotdeauna cărțile, dacă nu ne vom întreba de ce a făcut-o și în ce puncte. Însă punctul asupra căruia are loc denunțarea este, în mod evident, tocmai întîietatea. Lui Foucault i se pare tot mai mult că lucrările sale precedente nu evidențiază suficient întîietatea regimurilor de enunțuri asupra modurilor de a vedea și de a percepe. Este reacția sa împotriva fenomenologiei. Dar pentru el întîietatea enunțurilor nu va împiedica niciodată ireductibilitatea istorică a vizibilului – dimpotrivă. Enunțul nu are întîietate decît pentru că vizibilul are propriile lui legi, autonomia sa care-l pune în relație cu instanța dominantă, cu heautonomia enunțului. Tocmai pentru că enunțabilul are întîietate, vizibilul îi opune propria sa formă, care se va lăsa determinată, dar nu și redusă. La Foucault, locurile de vizibilitate nu vor avea niciodată același ritm, aceeași istorie, aceeași formă ca și cîmpurile de enunțuri, iar întîietatea enunțului nu va conta decît tocmai prin asta, în măsura în care se exercită asupra a ceva ireductibil. Dacă uităm teoria vizibilităților mutilăm concepția lui Foucault despre istorie, dar îi mutilăm, totodată, și gîndirea, concepția sa despre gîndire. O transformăm într-o simplă variantă a filosofiei analitice actuale, cu care nu are prea multe în comun (cu excepția, poate, a lui Wittgenstein, dacă deducem de la acesta existența unui raport original între vizibil și enunțabil). Foucault a fost permanent fascinat atît de ceea ce vedea, cît și de ceea ce auzea și citea, iar arheologia așa cum o concepe el reprezintă o arhivă *audiovizuală* (începînd cu istoria științelor). Foucault nu trăiește bucuria de a enunța și de a descoperi enunțurile altora decît pentru că are și pasiunea de a vedea: ceea ce-l definește, în primul rînd, pe el însuși, atît vocea, cît și ochii. Ochii, vocea. Foucault n-a încetat niciodată să fie un clar-văzător, marcînd în același timp filosofia cu un nou stil de a enunța, fiecare direcție însă cu un pas diferit, într-un ritm dublu.

Ceea ce este stratificat nu reprezintă obiectul indirect al unei cunoașteri care abia ulterior și-ar face apariția, ci constituie în mod nemijlocit o cunoaștere: lecția lucrurilor *și* lecția de gramatică. Straturile sînt afacerea arheologiei tocmai pentru că arheologia nu trimite obligatoriu la un trecut. Există o arheologie a prezentului. Prezent sau trecut, vizibilul este asemeni enunțabilului: amîndouă constituie obiectul nu al unei fenomenologii, ci al unei epistemologii. Ceea ce va reproșa Foucault propriei *Istorii a nebuniei* este faptul că ea continuă să invoce o experiență trăită sălbatică, în maniera fenomenologilor, sau anumite valori eterne ale imaginarului, ca la Bachelard. În realitate însă nu există nimic anterior cunoașterii, și aceasta deoarece cunoașterea, așa cum îi elaborează Foucault noul concept, se definește prin combinațiile de vizibil și enunțabil proprii fiecărui strat, fiecărei formațiuni istorice în parte. Cunoașterea este un angrenaj practic, un "dispozitiv" de enunțuri și de vizibilități. Nu există nimic dedesubtul cunoașterii (chiar dacă există totuși, așa cum vom vedea, ceva în afara cunoașterii). Ceea ce este totuna cu a spune că această cunoaștere nu există decît în funcție de anumite "praguri" extrem de variate, care marchează tot atîtea suprafețe, tot atîtea clivaje și tot atîtea orientări în

cadrul stratului avut în discuție. Din acest punct de vedere, nu-i suficient să vorbim despre un "prag epistemologic": acesta este deja orientat într-o direcție care conduce spre știință și care va mai avea de traversat încă un prag propriu-zis de "științificitate" și, eventual, "un prag de formalizare". Dar mai există, diferit orientate, și alte praguri în cadrul aceluiași strat: praguri de eticizare, de estetizare, de politizare etc.[3] Cunoașterea nu este totuna cu știința și nu poate fi separată de un prag sau de altul în care se află prinsă: nici măcar experiența perceptivă, nici măcar valorile imaginarului, nici măcar ideile unei epoci sau datele opiniei curente. Cunoașterea este unitatea de strat ce se distribuie pe diferitele praguri, stratul însuși neexistînd decît ca o suprapunere a acestor praguri în funcție de orientări diverse, știința nefiind decît una dintre ele. Nu există decît practici, sau pozitivități, care constituie ca atare cunoașterea: practici discursive de enunțuri și practici nondiscursive de vizibilități. Însă toate aceste practici există întotdeauna sub anumite praguri arheologice, ale căror repartizări mișcătoare determină diferențele istorice dintre straturi. Acesta e pozitivismul sau pragmatismul lui Foucault; și el n-a avut niciodată vreo problemă privind raporturile dintre științe și literatură, sau dintre imaginar și științific, sau dintre știut și trăit, deoarece concepția sa asupra cunoașterii impregna și mobiliza toate pragurile, transformîndu-le în variabile ale stratului înțeles ca formațiune istorică.

Firește, lucrurile și cuvintele sînt niște termeni extrem de vagi atunci cînd este vorba de a desemna cei doi poli ai cunoașterii, iar Foucault va spune că titlul *Cuvintele și lucrurile* trebuie înțeles în mod ironic. Mai presus de orice, sarcina arheologiei este de a descoperi o veritabilă formă a expresiei, ce nu se poate confunda cu nici o unitate lingvistică, oricare ar fi aceasta, semnificant, cuvînt, frază, propoziție sau act de limbaj. Foucault atacă în special Semnificantul, "discursul se anulează în realitatea sa punîndu-se în subordinea semnificantului"[4]. Am văzut felul în care Foucault descoperise forma expresiei printr-o concepție cît se poate de originală despre "enunț", înțeles ca funcție care intersectează diferitele funcții, trasînd o diagonală mai apropiată de muzică decît de un sistem semnificant. Trebuie prin urmare să despicăm, să deschidem cuvintele, frazele sau propozițiile pentru a extrage din ele enunțurile, așa cum făcea Raymond Roussel atunci cînd își inventa "procedeul". Dar o operație analoagă e necesară și pentru forma conținutului; acesta nu este un semnificat, tot așa cum nici expresia nu era un semnificant. Dar nu este nici o stare de lucruri, un referent. Vizibilitățile nu se confundă cu niște elemente vizuale sau, mai general vorbind, sensibile – calități, lucruri, obiecte, compuneri de obiecte. În această privință, Foucault construiește o funcție cel puțin la fel de originală ca și aceea a enunțului. Lucrurile trebuie despicate,

3. *AC,* pp. 222–240.

4. *OD,* p. 51.

sparte. Vizibilitățile nu sînt forme de obiecte și nici măcar forme ce ni s-ar dezvălui la contactul dintre lumină și lucruri, ci forme de luminozitate, create de lumina însăși, și care nu lasă lucrurile sau obiectele să subziste decît ca niște sclipiri, ca niște scînteieri, ca niște pîlpîiri[5]. Acesta este cel de-al doilea aspect pe care Foucault îl desprinde la Raymond Roussel sau pe care încercase poate să-l surprindă și la Manet. Iar dacă concepția despre enunț ni s-a părut de o inspirație muzicală mai apropiată de Webern decît de lingvistică, concepția sa asupra vizibilului pare una picturală, apropiată de Delaunay, pentru care lumina era o formă care își crea propriile forme și propriile mișcări. Delauney spunea: Cézanne a spart compotiera, și nu trebuie să încercăm s-o lipim la loc, așa cum fac cubiștii. *A deschide* cuvintele, frazele și propozițiile, *a deschide* calitățile, lucrurile și obiectele: sarcina arheologiei e dublă, ca și întreprinderea lui Roussel. Trebuie să extragem din cuvinte și din limbă enunțurile corespunzătoare fiecărui strat și tuturor pragurilor sale, dar și din lucruri și din vedere trebuie să extragem vizibilitățile, "evidențele" proprii fiecărui strat în parte.

De ce toate aceste extracții obligatorii? Să începem cu enunțurile: acestea nu sînt niciodată ascunse, ceea ce nu le face însă nemijlocit lizibile sau măcar dicibile. Am putea crede că enunțurile sînt adesea ascunse pentru că ar face obiectul unei deghizări, al unei reprimări sau chiar al unei refulări. Dar pe lîngă faptul că această credință implică o concepție falsă despre Putere, ea n-are valoare decît dacă rămînem la cuvinte, la fraze și la propoziții. E ceea ce Foucault demonstrează referitor la sexualitate, încă din deschiderea *Voinței de a cunoaște:* se poate crede că un întreg vocabular este interzis, iar frazele sînt metaforizate și limba epurată, în epoca victoriană, astfel încît sexualitatea ar deveni secretul fundamental, care n-ar fi trădat decît prin transgresări îndrăznețe și blestemate, pînă cînd își face apariția Freud... Nici vorbă, cu toate acestea, de așa ceva, și n-a existat strat sau formațiune istorică care să facă să prolifereze în asemenea măsură enunțurile legate de sexualitate, determinîndu-le în același timp condițiile, regimurile, locurile, ocaziile și interlocutorii (cărora psihanaliza le va adăuga pe ale sale). Ne-ar fi greu să înțelegem rolul jucat de Biserică începînd cu Conciliul din Trento dacă n-am urmări această proliferare a discursurilor sexuale. "La adăpostul unui limbaj epurat cu grijă, astfel încît în cadrul lui să nu mai fie numit direct, sexul este încadrat și întrucîtva hărțuit de către un discurs ce pretinde a nu-i lăsă nici întunecimi, nici răgaz... Ceea ce le este caracteristic societăților moderne nu este faptul că au condamnat sexul să rămînă în umbră, ci că s-au condamnat pe ele însele să vorbească neîncetat despre sex, făcîndu-l să treacă drept secretul însuși." Pe scurt, enunțul rămîne ascuns, dar numai dacă nu ne ridicăm pînă la condițiile în care el poate fi extras; ni se oferă, în schimb, și spune totul în clipa cînd atingem aceste condiții. La fel se întîmplă și în

5. *RR*, pp. 140–141.

politică: politica nu ascunde nimic, nici în materie de diplomație, nici de legislație, nici de reglementări și nici de guvernare, chiar dacă fiecare regim al enunțurilor presupune un anumit mod de a încrucișa cuvintele, frazele și propozițiile. E suficient să știi să citești, oricît de greu s-ar dovedi acest lucru. Secretul nu există decît pentru a fi trădat, decît pentru a se trăda singur. Fiecare epocă își enunță cît se poate de clar cinismul politic și desfrînarea în materie de sexualitate, pînă acolo încît transgresiunii nu-i mai revine, de fapt, decît un merit infim. Fiecare epocă spune tot ce poate să spună în funcție de propriile sale condiții de enunțare. Încă din *Istoria nebuniei*, Foucault analiza discursul "filantropic", care elibera nebunii din lanțuri fără însă a ascunde cealaltă înlănțuire, mai eficientă, pe care le-o rezerva[6]. Că totul, absolut totul este întotdeauna, în fiece epocă, efectiv spus reprezintă, probabil, cel mai general principiu istoric al lui Foucault: dincolo de perdea nu este nimic de văzut, dar cu atît mai important este ca de fiecare dată să se descrie perdeaua, sau soclul, deoarece în spatele sau dedesubtul lor nu există nimic. A obiecta că există enunțuri ascunse nu înseamnă mai mult decît a constata că există locutori și destinatari variabili în funcție de regimuri și de condiții. Dar locutorii și destinatarii nu sînt decît niște variabile ale enunțului între altele, care depind strict de condițiile ce definesc discursul însuși ca funcție. Într-un cuvînt, enunțurile nu devin lizibile sau dicibile decît prin raportare la condițiile care le fac să fie astfel și care constituie unica lor înscriere într-un "soclu enunțiativ" (am văzut că nu există două înscrieri, una aparentă și alta ascunsă). Singura înscriere, forma expresiei, este alcătuită din enunț și din condiția acestuia, soclu sau perdea. Gust al lui Foucault pentru acest teatru al enunțurilor, sau pentru o sculptură a enunțabilelor, care sînt "monumente", nu "documente".

Care este condiția cea mai generală a enunțurilor sau a formațiunilor discursive? Răspunsul lui Foucault în această privință este cu atît mai important cu cît el exclude din capul locului existența unui subiect al enunțării. Subiectul reprezintă o variabilă, sau mai curînd un ansamblu de variabile ale enunțului. Este o funcție derivată din cea primară, sau din enunțul însuși. *Arheologia cunoașterii* analizează tocmai această funcție-subiect: subiectul este un loc sau o poziție ce variază foarte mult după tipul și după pragul enunțului, "autorul" însuși nefiind decît una dintre aceste poziții posibile în anumite cazuri. Pot exista chiar mai multe poziții pentru un același enunț. Ceea ce face ca prim să fie un SE VORBEȘTE, un murmur anonim în cuprinsul căruia se află amenajate amplasamente

6. Despre "eliberarea" nebunilor realizată de Tuke și Pinel, cf. *IN*, "Nașterea azilului": era vorba de a-i supune pe nebuni unei "priviri" și unei "judecăți" continue (vizibilitate și enunț). La fel în ceea ce privește "umanizarea" pedepselor în secolul al XVIII-lea: *SP*, "Pedepsirea generalizată". Iar despre tendința spre abolirea pedepsei cu moartea, *VC*, p. 171: problema care se pune este de a adapta pedeapsa la o Putere care nu-și mai propune, în general, să decidă asupra morții, ci să "gestioneze și să controleze" viața.

pentru posibili subiecți: "un mare freamăt neîncetat și dezordonat al discursului". În mai multe rînduri, Foucault invocă acest mare murmur în care el însuși dorește să se plaseze[7]. Foucault se ridică împotriva a trei moduri de a concepe începutul limbajului: fie prin intermediul unor persoane, chiar dacă e vorba de persoane lingvistice sau de "ambreiori" (personologia lingvistică, acel "eu vorbesc" căruia Foucault nu va înceta să-i opună preexistența persoanei a treia ca non-persoană); fie printr-un semnificant ca organizare internă sau direcție primă la care limbajul ar trimite (structuralismul lingvistic, acel "se vorbește" căruia Foucault îi opune preexistența unui corpus sau a unui ansamblu dat de enunțuri determinate); fie, în sfîrșit, printr-o experiență originară, complicitate inițială cu lumea care ar întemeia, pentru noi, posibilitatea de a vorbi despre ea și care ar face din vizibil temelia enunțabilului (fenomenologia, acel "Lumea vorbește", ca și cum lucrurile vizibile ar murmura deja un sens pe care limbajul nostru n-ar mai avea altceva de făcut decît să-l culeagă, sau ca și cum limbajul s-ar sprijini pe o tăcere expresivă, concepție căreia Foucault îi opune o diferență de natură între a vedea și a vorbi)[8].

Limbajul este dat în totalitate sau deloc. Care este, prin urmare, condiția enunțului? Este tocmai acest "există limbaj", este "ființa limbajului" sau ființa-limbaj, adică dimensiunea care îl dă și care nu se confundă cu nici una dintre direcțiile la care el trimite. "Să neglijăm puterea pe care o are el de a desemna, de a numi, de a arăta, de a face să apară, de a fi locul sensului și al adevărului, și să insistăm, în schimb, asupra momentului – imediat solidificat, imediat prins în jocul semnificantului și semnificatului – care determină existența sa singulară și limitată."[9] Dar, tocmai, ce anume dă un sens concret acestei teze a lui Foucault, ce anume o împiedică să basculeze într-o generalitate a direcției, fenomenologică sau lingvistică, ce anume îi permite să invoce o existență singulară și limitată? Foucault este apropiat de "distribuționalism" și, urmînd existența *Arheologiei...*, pleacă întotdeauna de la un corpus determinat și non-infinit, oricît de divers, de rostiri și de texte, de fraze și propoziții emise într-o epocă dată, ale cărui "regularități" enunțiative încearcă să le desprindă. Așa stînd lucrurile, condiția este ea însăși istorică, *a priori*-ul este unul istoric: marele murmur, altfel spus ființa-limbaj sau acel "există" al limbajului variază pentru fiecare formațiune istorică în parte, și chiar dacă e anonim, nu este mai puțin singular, "ființă enigmatică și precară" care nu poate fi despărțită de un mod sau altul de a fi. Fiecare epocă are propriul ei fel de a strînge laolaltă limbajul, în funcție de propriile-i corpusuri. De exemplu,

---

7. Despre subiectul enunțului, *AC*, pp. 113–117. Iar despre marele murmur, cf. *OD* începutul, *QA* finalul.

8. Schițarea acestor trei teme, *OD*, pp. 48–51.

9. *AC*, pp. 136–139: este textul esențial despre "există limbaj", căruia se cuvine să-i mai adăugăm și întregul final al *CL* (despre "ființa limbajului", pp. 358–361, 447–450; de fapt, încă de la pp. 84–87).

dacă ființa limbajului în epoca clasică apare în întregime în reprezentarea prin care ea schițează "cadrilajul", în secolul al XIX-lea, în schimb, ea sare în afara funcțiilor reprezentative, chiar și cu riscul de a-și pierde unitatea de strîngere laolaltă, dar pentru a o regăsi în altă parte și în alt mod, în literatură de pildă, înțeleasă ca nouă funcție ("omul fusese o figură între două moduri de a fi ale limbajului"...)[10]. Niciodată, așadar, ființa istorică a limbajului nu-l reunifică în interioritatea unei conștiințe fondatoare, originare sau doar mediatoare; dimpotrivă, ea constituie o formă de exterioritate în care se împrăștie pentru a apărea, în care se risipesc enunțurile corpusului avut în vedere. Este o unitate distributivă. "Acel *a priori* al pozitivităților nu reprezintă numai sistemul unei dispersii temporale; este el însuși un ansamblu transformabil."[11]

Tot ce am spus pînă acum despre enunț și condiția sa trebuie spus și în ceea ce privește vizibilitatea. Căci și vizibilitățile, la rîndul lor, degeaba rămîn mereu neascunse, asta nu le face imediat văzute sau vizibile. Rămîn chiar invizibile atîta timp cît ne menținem la obiecte, lucruri sau calități sensibile, neîncercînd să ne ridicăm pînă la condiția care le deschide. Iar dacă lucrurile se închid, vizibilitățile se estompează sau devin neclare, "evidențele" devenind insesizabile pentru o epocă diferită: atunci cînd epoca clasică îi strîngea într-un același loc pe nebuni, pe vagabonzi și pe șomeri, "ceea ce, pentru noi, nu este decît o sensibilitate nediferențiată, pentru omul clasic constituia cu siguranță o percepție clar articulată". Condiția de care vizibilitatea depinde nu este, cu toate acestea, modul de a vedea al unui subiect: subiectul care vede reprezintă el însuși un loc în cadrul vizibilității, o funcție derivată a acesteia (locul regelui în reprezentarea clasică, de exemplu, sau locul observatorului oarecare în regimul închisorilor). Ar trebui atunci să invocăm niște valori imaginare care ar orienta percepția sau niște jocuri de calități sensibile care ar constitui anumite "teme perceptive"? Imaginea sau calitatea dinamică ar constitui, atunci, condiția vizibilului, iar în *Istoria nebuniei* Foucault se exprimă uneori la fel ca Bachelard[12]. Dar ajunge repede la o altă soluție. Dacă arhitecturile, de exemplu, sînt vizibilități, locuri de vizibilitate, e pentru că ele nu reprezintă doar niște figuri din piatră, adică niște angrenaje de lucruri și niște combinații de calități, ci mai presus de orice niște forme ale luminii care distribuie clarul și obscurul, opacul și transparentul, văzutul și nevăzutul etc. În niște pagini celebre, *Cuvintele și lucrurile* descrie tabloul lui Velásquez, *Meninele,* ca pe un regim al luminii care deschide spațiul reprezentării clasice, distribuind în el ceea ce este văzut și pe cei care văd, schimburile și reflexele, ajungînd pînă la locul regelui, care nu poate decît să fie indus oarecum în afara

10. *CL,* pp. 354–361(despre funcția literaturii moderne ca reunificare a limbajului, *CL,* pp. 87, 354–355, *VOI,* pp. 230–231).

11. *AC,* p. 158.

12. Cf. în special *IN,* capitolul "figuri ale nebuniei", unde sînt invocate "legile pe jumătate perceptive, pe jumătate imaginare ale unei lumi calitative".

tabloului (şi oare nu un cu totul alt regim al luminii descria manuscrisul distrus despre Manet, cu o altă utilizare a oglinzii şi cu o altă distribuire a reflexelor?). În ceea ce o priveşte, *A supraveghea şi a pedepsi* descrie arhitectura carcerală, Panopticul, ca pe o formă luminoasă care scaldă celulele periferice în lumină şi lasă în schimb turnul central opac, repartizînd deţinuţii care sînt văzuţi fără a vedea şi observatorul oarecare care vede totul fără a fi văzut. Aşa cum enunţurile sînt inseparabile de regimuri, şi vizibilităţile sînt inseparabile de maşini. Nu în sensul că orice maşină ar fi una optică; ci în sensul că este o asamblare de organe şi funcţii care face să se vadă ceva şi care pune în lumină, scoate în evidenţă ("maşina-închisoare" sau maşinile lui Roussel). Încă din *Raymond Roussel,* Foucault oferea formula cea mai generală: o lumină primă care deschide lucrurile şi face să apară vizibilităţile ca nişte străfulgerări şi ca nişte sclipiri, ca o "lumină secundă"[13]. Iar *Naşterea clinicii* se putea subintitula "arheologia privirii" în măsura în care fiecare formaţiune medicală istorică modula o lumină primă şi constituia un spaţiu de vizibilitate al bolii făcînd să scînteieze simptomele, cînd asemeni clinicii ce deplia suprafeţe cu două dimensiuni, cînd asemeni anatomiei patologice, care le replia pe o a treia dimensiune ce-i reda ochiului adîncimea, iar bolii un volum (boala ca "autopsiere" a viului).

Există deci un "este" al luminii, o fiinţă a luminii sau o fiinţă-lumină, tot aşa cum există o fiinţă-limbaj. Ambele sînt nişte absoluturi, istorice însă, pentru că sînt inseparabile de modul în care cad peste o formaţiune, peste un corpus. Iar unul face vizibilităţile vizibile sau perceptibile, aşa cum celălalt făcea enunţurile enunţabile, dicibile şi lizibile. Astfel încît vizibilităţile nu sînt nici actele unui subiect vizionar, nici datele unui simţ vizual (Foucault denunţă aici subtitlul "arheologie a privirii"). Aşa cum vizibilul nu se reduce la un lucru sau la o calitate sensibilă, nici fiinţa-lumină nu se reduce la un mediu fizic: Foucault este mai aproape aici de Goethe decît de Newton. Fiinţa-lumină reprezintă o condiţie strict indivizibilă, singurul *a priori* capabil să aducă vizibilităţile la vedere, şi astfel şi la celelalte simţuri, de fiecare dată conform unor combinaţii ele însele vizibile: tangibilul, de exemplu, este un mod în care vizibilul ascunde un alt vizibil. Ceea ce *Naşterea clinicii* descoperea deja era o "privire absolută", o "vizibilitate virtuală", o "vizibilitate din afara privirii" ce domina toate experienţele perceptive şi nu convoca vederea fără a convoca şi celelalte cîmpuri senzoriale, urechea şi pipăitul[14]. Vizibilităţile nu se definesc prin văz, ci constituie nişte complexe de acţiuni şi pasiuni, de acţiuni şi reacţii, nişte complexe multisenzoriale ce ies la lumină. Cum spune Magritte într-o scrisoare către Foucault, cea care vede şi care poate fi descrisă în mod vizibil este gîndi-

13. *RR,* p. 140.

14. *NC,* p. 211 (iar "atunci cînd Corvisart ascultă o inimă care funcţionează prost, iar Laënnec o voce ascuţită care tremură, ei văd o hipertrofie, o secreţie, şi văd asta cu ajutorul acelei priviri care le bîntuie în secret auzul şi, dincolo de el, îl animă"). [Traducere uşor modificată. *(N. tr.)*]

rea. Ar trebui atunci să apropiem cumva această lumină primă a lui Foucault de *Lichtung*-ul lui Heidegger și de Merleau-Ponty, de liberul și deschisul, ce nu se adresează decît într-un al doilea rînd vederii? Cu două diferențe: aceea că, după Foucault, ființa-lumină nu poate fi separată de un mod sau altul de a fi, și chiar dacă reprezintă un *a priori,* nu este mai puțin istorică și epistemologică mai curînd decît fenomenologică; în plus, ea nu se deschide rostirii la fel de bine ca vederii, pentru că rostirea, în calitatea ei de enunț, își află o cu totul altă condiție de deschidere în ființa-limbaj, cu modurile ei istorice. Tot ce se poate conchide este că fiecare formațiune istorică în parte vede și face să se vadă tot ce poate, în funcție de propriile sale condiții de vizibilitate, după cum și spune tot ce poate, în funcție de propriile-i condiții de enunțare. Nu există niciodată secret, chiar dacă nimic nu este imediat vizibil și nici direct lizibil. Și atît de o parte, cît și de alta, condițiile nu se întrunesc în interioritatea unei conștiințe și nici nu compun un Același: sînt două forme de exterioritate în care se împrăștie, în care disemnează aici enunțurile, dincolo vizibilitățile. Limbajul "conține" cuvintele, frazele și propozițiile, dar nu conține enunțurile, care se împrăștie conform unor distanțe ireductibile. Enunțurile se dispersează în funcție de prag și de familie. La fel se întîmplă și în cazul luminii, care conține obiectele, dar nu și vizibilitățile. Iată de ce, așa cum am văzut, ar fi o eroare să credem că Foucault se interesează de mediile de închidere ca atare: spitalul și închisoarea sînt mai presus de orice niște locuri de vizibilitate risipite într-o formă de exterioritate și care trimit la o funcție extrinsecă (a izola, a supraveghea...).

Nu este însă vorba nici de o istorie a mentalităților sau a comportamentelor. A vorbi și a vedea, sau mai degrabă enunțurile și vizibilitățile sînt Elemente pure, condiții *a priori* sub care toate ideile se formulează și toate comportamentele se manifestă la un anumit moment. Această cercetare a condițiilor reprezintă un soi de neokantianism specific lui Foucault. Există totuși niște diferențe esențiale față de Kant: condițiile sînt cele ale experienței reale, nu ale oricărei experiențe posibile (enunțurile, de pildă, presupun un corpus determinat); se manifestă pe latura "obiectului", pe latura formațiunii istorice, și nu pe aceea a unui subiect universal (*a priori*-ul însuși este istoric); și unele, și altele reprezintă niște forme de exterioritate[15]. Dar dacă se poate vorbi totuși despre un neokantianism este pentru că vizibilitățile formează împreună cu condițiile lor o Receptivitate, iar enunțurile împreună cu condițiile lor o Spontaneitate. Spontaneitate a limbajului și receptivitate a luminii. N-ar fi fost prin urmare suficient să identificăm receptivul cu pasivul și spontanul cu activul. Receptiv nu înseamnă aici pasiv, pentru că există tot atîta acțiune cîtă pasiune în ceea ce lumina face să se vadă. Iar spontan nu înseamnă activ, ci mai curînd

15. *CL*, pp. 290–291; *AC*, p. 157 (iar despre "forma de exterioritate", pp. 148–152).

activitatea unui "Altul" ce se exercită în formă receptivă. Lucrurile stăteau așa încă de la Kant, unde spontaneitatea lui "Eu gîndesc" se exercita asupra unor ființe receptive care și-o reprezentau în mod necesar ca pe ceva radical eterogen[16]. Iată însă că la Foucault spontaneitatea înțelegerii, Cogito-ul, lasă locul celei a limbajului ("este" al limbajului), în timp ce receptivitatea intuiției lasă locul aceleia a luminii (nouă formă a spațiu-timpului). Faptul că există un primat al enunțului asupra vizibilului se explică, astfel, ușor: *Arheologia cunoașterii* poate să revendice un rol *determinant* al enunțurilor ca formațiuni discursive. Dar nici vizibilitățile nu sînt mai puțin ireductibile, întrucît trimit la o formă a *determinabilului* care nu se lasă deloc redusă la cea a determinării. Aceasta era marea ruptură a lui Kant față de Descartes: forma determinării (eu gîndesc) nu se referă la un indeterminat (eu sînt), ci la forma unui pur determinabil (spațiu-timp). Problema este aceea a coadaptării celor două forme, sau a celor două feluri de condiții, care diferă ca natură. Tocmai această problemă o regăsim, transformată, la Foucault: raportul dintre cei doi "este", dintre lumină și limbaj, dintre vizibilitățile determinabile și enunțurile determinante.

Încă de la început, una dintre tezele esențiale ale lui Foucault a fost următoarea: există o diferență de natură între forma conținutului și forma expresiei, între vizibil și enunțabil (chiar dacă se inserează una în alta și nu încetează să se întrepătrundă pentru a forma fiecare strat și fiecare cunoaștere în parte). Acesta e poate aspectul, unul dintre aspectele esențiale sub care Foucault se întîlnește cu Blanchot: "a vorbi nu înseamnă a vedea". Dar în vreme ce Blanchot insista asupra primatului vorbirii ca instanță determinantă, Foucault, în ciuda unor aparențe pripite, menține specificitatea vederii, ireductibilitatea vizibilului ca instanță determinabilă[17]. Între cele două nu există izomorfism sau conformitate, chiar dacă există presupoziție reciprocă și primat al enunțului. Chiar și *Arheologia cunoașterii,* care insistă asupra primatului, va spune: nici cauzalitate de la unul la celălalt, nici simbolizare între cele două; iar dacă enunțul are un obiect, este vorba despre un obiect discursiv care-i este propriu, care nu este izomorf obiectului vizibil. Desigur, putem întotdeauna să *visăm* la existența unui izomorfism: este însă vorba fie de un vis epistemologic, ca atunci cînd clinica stabilește o identitate de structură "între vizibil și

16. Este ceea ce prima ediție a *Criticii rațiunii pure* numește "paradoxul simțului intim".

17. Cf. Blanchot, *L'entretien infini,* Gallimard, "a vorbi nu înseamnă a vedea". Este textul cel mai important al lui Blanchot pentru o temă prezentă în întreaga sa operă. Și fără îndoială că acest text rezervă un statut particular "vederii" și imaginii vizuale (p. 42; ca și *L'espace littéraire,* pp. 266-277). Dar acest statut rămîne unul ambiguu, cum însuși Blanchot spune, pentru că el confirmă că a vorbi nu înseamnă a vedea mai curînd decît să stabilească la rîndul lui că a vedea nu înseamnă a vorbi. Și aceasta pentru că Blanchot rămîne, într-o oarecare măsură, cartezian: ceea ce pune el în raport (sau în "non-raport") este determinarea și indeterminatul pur. În timp ce Foucault este ceva mai kantian: raport sau non-raport între două forme, între determinare și determinabil.

enunțabil", simptom și semn, spectacol și cuvînt; fie de unul estetic, ca atunci cînd o "caligramă" imprimă o aceeași formă textului și desenului, lingvisticului și plasticului, enunțului și imaginii[18]. În comentariul pe care i-l dedică lui Magritte, Foucault arată că de fiecare dată reapare "mărunta bandă subțire, incoloră și neutră" care desparte textul de figură, desenul pipei de enunțul "aceasta nu e o pipă", făcînd ca enunțul să devină "aceasta *nu e* o pipă", deoarece nici desenul, nici enunțul și nici "aceasta" ca formă presupus comună nu sînt o pipă...: "nici pe tabla neagră și nici deasupra acesteia desenul pipei și textul care ar trebui s-o numească nu găsesc unde să se întîlnească", între ele există un "non-raport"[19]. Poate că aceasta este versiunea umoristică a unui demers pe care Foucault îl efectuase în studiile sale de istorie. Căci *Istoria nebuniei* demonstra următorul lucru: spitalul general ca formă de conținut sau ca loc de vizibilitate al nebuniei nu-și avea cîtuși de puțin sursa în medicină, ci în poliție; iar medicina ca formă a expresiei, ca agent de producție pentru enunțurile "lipsei de rațiune", își desfășura regimul discursiv, diagnosticele și îngrijirile în afara spitalului. Comentîndu-l pe Foucault, Maurice Blanchot va spune: diferență, înfruntare a nerațiunii *și* nebuniei. *A supraveghea și a pedepsi* va relua o temă învecinată și o va aprofunda: închisoarea ca vizibilitate a crimei nu derivă din dreptul penal ca formă de expresie; ea provine dintr-un cu totul alt orizont, "disciplinar", nu juridic; iar la rîndul său dreptul penal își produce enunțurile de "delincvență" independent de închisoare, ca și cum de fiecare dată ar ajunge, într-o oarecare măsură, să spună: aceasta *nu este* o închisoare... Cele două forme nu au aceeași formație, aceeași geneză sau genealogie, în sens arheologic de *Gestaltung*. Și totuși se întîlnesc, chiar dacă printr-un fel de scamatorie: s-ar zice că închisoarea pune în locul delincventului penal un alt personaj și, grație acestei substituții, produce și reproduce delincvență, în timp ce dreptul produce și reproduce prizonieri[20]. Între cele două se leagă și se rup alianțe, se fac și se desfac încrucișări, pe anumite straturi și la anumite praguri. Dar cum ne-am putea explica faptul că, pentru Foucault la fel ca și pentru Blanchot, non-raportul continuă să fie un raport, și încă unul cu atît mai profund?

Se poate, într-adevăr, spune că există "jocuri de adevăr", sau mai curînd proceduri ale adevărului. Adevărul este inseparabil de procedura

18. Despre "visul" de izomorfism ce traversează clinica, *NC*, pp. 108–117; despre caligramă, *CNP*, pp. 19–25.

19. *CNP*, p. 47, unde Foucault reia formula lui Blanchot, "non-raportul".

20. Anumite pasaje din *SP* așază delincvența alături de închisoare. În fapt însă, există două delincvențe, "delincvența-ilegalism", care trimite la enunțuri, și "delincvența-obiect", care trimite la închisoare. Ceea ce contează este însă faptul că *SP* marchează eterogenitatea dintre evoluția dreptului penal și apariția închisorii, în secolul al XVIII-lea, la fel de ferm cum *IN* marca o eterogenitate radicală între apariția azilului și starea medicinei în secolul al XVII-lea.

care-l stabilește (*A supraveghea și a pedepsi* va compara "ancheta inchizitorială", ca model al științelor naturii la sfîrșitul evului mediu, cu "examenul disciplinar", model al științelor umane la sfîrșitul secolului al XVIII-lea). Dar în ce anume constă o astfel de procedură? Poate că se compune, în mare, dintr-un proces și dintr-un procedeu – pragmatism. Procesul este acela al vederii și adresează cunoașterii o serie de întrebări: ce se vede pe cutare strat, la un prag sau altul? Nu se întreabă doar de la ce obiecte se pleacă, ce calități se urmăresc, în ce stare de lucruri ne instalăm (corpus sensibil), ci și: cum se pot extrage, din aceste obiecte, calități și lucruri, niște vizibilități? În ce fel sclipesc acestea, cum scînteiază și sub ce lumină, cum se regrupează lumina pe acel strat? Dar și: care sînt pozițiile de subiect înțelese ca variabile ale acestor vizibilități? Cine le ocupă și, astfel, vede? Există însă și procedee ale limbajului, la fel de diferite de la un strat la altul ca între doi autori insoliți (de pildă, "procedeul" lui Roussel și cel al lui Brisset)[21]. Care este corpusul de cuvinte, fraze și propoziții? Cum se pot extrage din ele "enunțurile" care le traversează? Sub ce regrupare a limbajului se împrăștie aceste enunțuri, în funcție de familii și praguri? Și cine vorbește, altfel spus care sînt subiecții enunțării înțeleși ca variabile, și cine anume vine să ocupe acest loc? Pe scurt, există procedee enunțiative și procese mașinice. Există aici o sumedenie de întrebări care constituie, de fiecare dată, problema adevărului. *Practicarea plăcerilor* va trage concluzia tuturor cărților precedente atunci cînd va arăta că adevărul nu se oferă cunoașterii decît prin "problematizări" și că problematizările nu se fac decît pornind de la "practici", practici de a vedea și practici de a spune[22]. Aceste practici, adică procesul și procedeul, constituie procedurile de adevăr, "o istorie a adevărului". Dar este obligatoriu ca aceste două jumătăți ale adevărului să intre în raport, în chip problematic, și aceasta chiar în momentul cînd problema adevărului exclude orice corespondență și orice conformitate între ele. Ca să luăm un exemplu cît se poate de sumar, din psihiatrie: pe același om îl putem vedea într-un azil și-l putem enunța ca nebun? De pildă, este ușor să "vedem" demența paranoică a președintelui Schreber și să-l băgăm la azil, dar trebuie să-l scoatem de acolo pentru că este mult mai greu să "enunțăm" apoi nebunia lui. Invers, un monomaniac: este ușor să-i enunțăm nebunia, dar este foarte greu s-o vedem la timp și să-l internăm la momentul potrivit[23]. Există mulți oameni care se află la azil deși n-ar trebui să se afle acolo, dar și foarte mulți care nu sînt internați deși ar trebui să fie: psihiatria secolului al XIX-lea s-a construit tocmai pe această constatare care "problematizează" nebunia, departe însă de a-i elabora un concept univoc și sigur.

---

21. Cf. *GL,* XVI: comparație între cele trei "procedee", Roussel, Brisset și Wolfson.

22. *PP,* p. 131.

23. Cf. *MPR:* caz de monomanie criminală, care pune o problemă esențială pentru psihiatria secolului al XIX-lea.

Adevărul nu se definește nici printr-o conformitate ori formă comună, nici printr-o corespondență între cele două forme. Există disjuncție între a vorbi și a vedea, între vizibil și enunțabil: *"ce se vede nu-și are locul niciodată în ce se spune"*, și invers. Conjuncția este imposibilă dintr-o dublă pricină: enunțul are propriul său obiect corelativ, și nu este o propoziție care ar desemna o stare de lucruri sau un obiect vizibil, așa cum vrea logica; dar nici vizibilul nu este un înțeles mut, un semnificat potențial ce s-ar actualiza în limbaj, așa cum ar dori fenomenologia. Arhiva, audiovizualul sînt disjunctive. De aceea nici nu e de mirare că cele mai bune exemple de disjuncție a vedea-a vorbi pot fi întîlnite în cinema. La Straub, Syberberg sau Marguerite Duras, vocile cad într-o parte, ca o "poveste" ce nu mai are nici un loc, iar vizibilul în partea cealaltă, ca un loc golit ce nu mai are istorie[24]. În *India Song* de Marguerite Duras, vocile evocă sau readuc la viață un bal de odinioară care nu ne va fi niciodată arătat, în timp ce imaginea vizuală ne arată un alt bal, mut, fără ca vreun flash-back să poată stabili o joncțiune vizibilă ori o voice-off, o joncțiune sonoră; deja *Femeia de pe Gange* se prezenta ca o concomitență a două filme, "filmul imaginilor și filmul vocilor", un gol fiind singurul "factor de legătură", în același timp punct de joncțiune și interstițiu. Între cele două există permanent o ruptură irațională. Și totuși, nu sînt niște voci oarecare placate pe niște imagini oarecare. Nu există, firește, o înlănțuire care să conducă de la vizibil la enunț sau de la enunț la vizibil. Există în schimb o perpetuă reînlănțuire, pe tăietura irațională și peste interstițiu. Tocmai în acest sens vizibilul și enunțul formează un strat, dar care este întotdeauna traversat, constituit dintr-o fisură arheologică centrală (Straub). Atîta vreme cît rămînem la lucruri și la cuvinte, putem crede că vorbim despre ceea ce vedem, că vedem lucrurile despre care vorbim și că cele două se înlănțuie: pentru că rămînem la un exercițiu empiric. Dar deîndată ce deschidem cuvintele și lucrurile, imediat ce descoperim enunțurile și vizibilitățile, cuvîntul și vederea se înalță la un exercițiu superior, *"a priori"*, astfel încît fiecare își atinge propria limită care-l desparte de celălalt, un vizibil care nu poate fi decît văzut, un enunțabil care nu poate fi decît spus. Și totuși, limita proprie care le desparte pe fiecare este deopotrivă și limita comună care le leagă una de alta, și care are, astfel, două fețe asimetrice, un cuvînt orb și o vedere mută. Foucault este mai aproape ca nimeni altul de cinematograful contemporan.

---

24. Cf. comentariile lui Ishaghpour, în special despre Marguerite Duras, în *D'une image à l'autre*, Médiations. Și analiza lui Blanchot la *Détruire dit-elle*, din *Amitié*, Gallimard. Foucault a fost foarte interesat de filmul realizat de René Allio pornind de la *MPR*. Și aceasta pentru că exista o problemă legată de relația dintre actele lui Pierre Rivière și textul scris de acesta (cf. observațiile lui Foucault: "Textul nu relatează gestul, ci între unul și celălalt există o întreagă țesătură de relații", p. 266); filmul trebuie deci să se lovească de această problemă și s-o rezolve în felul său propriu. Și, într-adevăr, Allio nu se mulțumește cu o voce din off, ci recurge la mai multe mijloace pentru a face simțite decalajele și chiar disjuncțiile dintre *văzut* și *enunțat*, dintre imaginea vizuală și imaginea sonoră (încă din primul plan, vedem un copac pe cîmpia pustie, în timp ce auzim zgomotele și formulele specifice curții cu jurați).

Aşadar, în ce fel este non-raportul un raport? Sau va fi existînd cumva o contradicţie între aceste două declaraţii ale lui Foucault: pe de o parte, "sînt zadarnice străduinţele de a spune ce se vede, căci ce se vede nu-şi are locul niciodată în ce se spune, şi la fel de zadarnice sînt şi străduinţele de a reda, prin imagini, metafore, comparaţii, ceea ce sîntem pe cale de a spune, căci locul unde ele strălucesc nu este cel pe care îl etalează ochii, ci acela definit de succesiunile sintaxei"; dar pe de altă parte, "între figură şi text trebuie să admitem existenţa unei întregi serii de intersectări, sau, mai curînd, de la unul la altul, atacuri lansate, săgeţi azvîrlite împotriva ţintei adverse, acţiuni de sabotaj şi de distrugere, lovituri de lance şi răni, o bătălie...", "căderi de imagini în mijlocul cuvintelor, fulgere verbale brăzdînd desenele...", "incizii ale discursului în forma lucrurilor", şi invers[25]. Cele două feluri de texte nu se contrazic prin nimic. Primul spune că nu există izomorfism sau omologie şi nici formă comună între a vedea şi a vorbi, între vizibil şi enunţabil. Cel de-al doilea spune că cele două forme se insinuează una în alta, ca într-o bătălie. Recursul la imaginea bătăliei semnifică tocmai faptul că nu există izomorfie. Şi este aşa pentru că cele două forme eterogene presupun o condiţie şi un condiţionat, lumina şi vizibilităţile, limbajul şi enunţurile; însă condiţia nu "conţine" condiţionatul, ci îl dă într-un spaţiu de diseminare, dîndu-se pe ea însăşi ca o formă de exterioritate. Între vizibil şi condiţia acestuia se strecoară, prin urmare, enunţurile, ca între cele două pipe ale lui Magritte. Şi între enunţ şi condiţia sa se insinuează vizibilităţile, ca la Roussel, care nu deschide cuvintele fără a face să răsară vizibil (şi care, de asemenea, nu deschide lucrurile fără a face să răsară enunţ). Am încercat să arătăm ceva mai înainte felul în care forma de vizibilitate "închisoare" producea enunţuri secunde ce reconducea delincvenţa, chiar dacă enunţurile penale generau vizibiluri ce consolidau închisoarea. Mai mult chiar, enunţurile şi vizibilităţile se încleştează nemijlocit asemeni unor luptători, se forţează şi se capturează, constituind de fiecare dată "adevărul". De unde formula lui Foucault: "a cuvînta şi a oferi spre vedere într-o aceeaşi mişcare..., prodigioasă încrucişare"[26]. A vorbi şi a vedea *în acelaşi timp,* chiar dacă nu este totuna, şi chiar dacă niciodată noi nu vorbim despre ceea ce vedem şi nu vedem lucrurile despre care vorbim. Dar cele două alcătuiesc împreună stratul şi, de la un strat la altul, se transformă în acelaşi timp (chiar dacă nu şi după aceleaşi reguli).

Totuşi, acest prim răspuns (lupta, încleştarea, bătălia, dubla insinuare) încă nu-i suficient. Nu ţine cont de primatul enunţului. Enunţul deţine întîietatea ca urmare a spontaneităţii condiţiei sale (limbajul) care-i dă o formă determinantă. În timp ce vizibilul, ca urmare a receptivităţii condi-

25. *CL*, p. 50; *CNP*, pp. 30, 48, 50. *CNP* prezintă ambele feluri de texte şi profită de ele la maximum.

26. *RR*, p. 147.

ției sale (lumina), are doar forma determinabilului. Se poate, așadar, considera că determinarea vine întotdeauna din partea enunțului, chiar dacă cele două forme diferă ca natură. De aceea și distinge poate Foucault un nou aspect în opera lui Roussel: nu este vorba doar de a deschide lucrurile pentru a induce enunțuri, și nici de a deschide cuvintele pentru a conduce vizibilități, ci de a face să înmugurească și să prolifereze enunțurile, în virtutea spontaneității lor, în așa fel încît ele să exercite asupra vizibilului o determinare infinită[27]. Acesta ar putea fi, prin urmare, un al doilea răspuns la problema raportului dintre cele două forme: doar enunțurile sînt determinante, și ne fac să vedem, chiar dacă ne fac să vedem altceva decît ceea ce spun. Nu ne vom mira de faptul că, în *Arheologia cunoașterii,* vizibilul nu mai este, la limită, desemnat decît în mod negativ, ca nondiscursiv, ci de acela că discursivul întreține cu atît mai multe relații discursive cu nondiscursivul. Între vizibil și enunțabil trebuie să menținem toate aceste aspecte în același timp: eterogenitate a celor două forme, diferență de natură sau anizomorfie; presupoziție reciprocă între cele două, încleștări și capturări reciproce; primat bine determinat al uneia asupra celeilalte.

Dar nici acest al doilea răspuns nu-i suficient. Dacă determinarea e infinită, cum ar putea determinabilul să nu fie inepuizabil, avînd altă formă decît aceea a determinării? Cum ar putea vizibilul, etern determinabil, să nu se sustragă, din moment ce enunțurile îl determină la infinit? Cum să împiedicăm obiectul să fugă? Oare nu tocmai în acest punct opera lui Roussel, pînă la urmă, eșuează, dar nu în sens de ratare, ci în sens maritim? "Aici, limbajul este dispus în cerc în interiorul lui însuși, ascunzînd ceea ce dă spre a fi văzut, sustrăgînd privirii ceea ce-și propune să-i ofere, curgînd cu o viteză vertiginoasă către o cavitate invizibilă în care lucrurile nu mai pot fi atinse și unde el dispare urmărindu-le nebunește."[28] Kant trecuse deja printr-o aventură asemănătoare: spontaneitatea înțelegerii nu-și exercita determinarea asupra receptivității intuiției fără ca aceasta să nu se încăpățîneze să-și opună forma sa de determinabil formei determinării. Kant se văzuse deci nevoit să invoce o a treia instanță, mai presus de cele două forme, esențialmente "misterioasă" și capabilă să dea seamă de coadaptarea lor sub formă de Adevăr. Aceasta era *schema* imaginației. Termenul "enigmatic" corespunde, la Foucault, misterului de la Kant, chiar dacă în cadrul unui cu totul alt ansamblu și conform unor cu totul alte repartizări. Dar și la Foucault trebuie ca o a treia instanță să coadapteze determinabilul și determinarea, vizibilul și enunțabilul, receptivitatea lumi-

27. Este motivul pentru care Foucault deosebește, pînă la urmă, trei feluri de opere la Roussel: nu doar operele cu mașini în care vizibilitățile captează sau provoacă enunțuri (*Vederea,* de pildă) sau enunțurile provoacă vizibilități (*Impresii din Africa,* de exemplu), ci și opera infinită *(Noi impresii din Africa),* unde enunțul proliferează în paranteze de paranteze, împingînd la infinit determinarea vizibilului. Cf. *RR,* cap. 7.

28. *RR,* p. 172.

nii și spontaneitatea limbajului, operînd dincolo sau dincoace de cele două forme. Tocmai în acest sens spunea Foucault că încleștarea implică o *distanță* prin care adversarii "fac schimb de amenințări și de cuvinte" și că locul de înfruntare presupune un "ne-loc" ce demonstrează că adversarii nu aparțin aceluiași spațiu și nu depind de aceeași formă[29]. La fel, analizîndu-l pe Paul Klee, Foucault va spune că figurile vizibile și semnele de scriere se combină, *dar într-o altă dimensiune decît aceea a formelor lor respective*[30]. Iată, așadar, că se impune să sărim într-o altă dimensiune decît aceea a stratului cu cele două forme ale sale, într-o a treia dimensiune informală care va dea seamă și de compoziția stratificată a celor două forme, și de primatul uneia asupra celeilalte. În ce constă această dimensiune, această nouă axă?

29. *NGI*, p. 203.

30. *CNP*, pp. 40-42.

Strategiile sau non-stratificatul: gîndirea lui Afară (Putere)

Ce este Puterea? Definiția lui Foucault pare cît se poate de simplă: puterea este un raport de forțe, sau mai exact orice raport de forțe este un "raport de putere". De aici se cuvine să înțelegem, în primul rînd, că puterea nu este o formă, cum ar fi forma-stat, de exemplu; și că raportul de putere nu are loc între două forme, așa cum se întîmplă în cazul cunoașterii. În al doilea rînd, forța nu există niciodată la singular, caracteristica ei esențială fiind tocmai aceea de a se afla în raport cu alte forțe, astfel încît orice forță este deja raport, adică putere: forța nu are alt obiect sau alt subiect decît forța. Nu trebuie să vedem aici o revenire la dreptul natural, deoarece dreptul ca atare este o formă de expresie, Natura o formă de vizibilitate, *iar violența un concomitent sau o consecință a forței, dar nu un constituant al ei*. Foucault este aici mai aproape de Nietzsche (și de Marx), pentru care raportul de forțe excedă tocmai violența și nu poate fi definit prin intermediul ei. Și aceasta pentru că violența are în vedere corpuri, obiecte sau ființe determinate, cărora le distruge sau le modifică forma, în vreme ce forța nu are alt obiect decît alte forțe și altă ființă decît raportul ca atare: este "o acțiune asupra acțiunii, asupra unor acțiuni eventuale sau actuale, viitoare sau prezente", este "un ansamblu de acțiuni asupra unor acțiuni posibile". Se poate deci concepe o listă, obligatoriu deschisă, de variabile care exprimă un raport de forțe sau de putere, și care constituie niște acțiuni asupra altor acțiuni: a incita, a induce, a deturna, a face să fie facil sau dificil, a extinde sau a limita, a face mai mult sau mai puțin probabil...[1] De acest fel sînt categoriile puterii. *A supraveghea și a pedepsi* stabilise, din acest punct de vedere, o listă ceva mai detaliată a valorilor pe care raportul de forțe le-a dobîndit pe parcursul secolului al XVIII-lea: *a repartiza în spațiu* (ceea ce se specifica prin a închide, a "cadrila", a ordona, a dispune pe serii...), *a ordona în timp* (a subdiviza timpul, a programa actul, a descompune gestul...), *a compune în spațiu-timp* (toate modalitățile de a "constitui o forță productivă al cărei efect trebuie să fie superior sumei forțelor elementare care-o alcătuiesc")... De aceea marile teze despre putere ale lui Foucault, așa cum le-am enumerat adineauri, se și dezvoltă pe trei rubrici: puterea nu este obligatoriu represivă (pentru că "incită, suscită și produce"); se exercită înainte de a se poseda (pentru că nu poate fi posedată decît într-o formă determinabilă – clasă – și determinată – stat); trece

1. "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", *in* Dreyfus și Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique, op. cit.*, p. 313.

în egală măsură prin cei dominați și prin dominanți (pentru că traversează toate forțele aflate în raport). Un nietzscheanism profund.

Întrebarea care se pune nu este deci "ce este puterea și de unde vine ea?", ci: cum se exercită? Un exercițiu al puterii apare ca un afect, deoarece forța însăși se definește prin puterea de a afecta alte forțe (cu care se află în raport) și de a fi afectată de alte forțe. A incita, a suscita și a produce (sau oricare alți termeni de pe liste analoage) constituie niște afecte active, iar a fi incitat, a fi suscitat, a fi determinat să produci și să ai un efect "util", niște afecte reactive. Ultimele nu reprezintă pur și simplu "repercusiunea" sau "reversul pasiv" al celor dintîi, ci mai curînd perechea lor ireductibilă, mai cu seamă dacă ținem cont de faptul că forța afectată nu este lipsită de o anumită capacitate de rezistență[2]. Fiecare forță are în același timp puterea de a afecta (alte forțe) și de a fi afectată (de altele), astfel încît fiecare forță în parte presupune raporturi de forță; și fiecare cîmp de forțe repartizează forțele în funcție de aceste raporturi și de variațiile lor. Spontaneitatea și receptivitatea capătă acum sensuri noi: acela de a afecta și de a fi afectat.

Puterea de a fi afectat reprezintă un fel de *materie* a forței, în vreme ce puterea de a afecta este asemeni unei *funcții* a forței. Numai că aici este vorba doar de o pură funcție, adică de o funcție neformalizată, surprinsă independent de formele concrete în care se incarnează, de scopurile pe care le slujește și de mijloacele pe care le folosește: fizică a acțiunii, una însă a acțiunii abstracte. Și este vorba, apoi, doar de o pură materie, ne-formată, surprinsă independent de substanțele formate, de ființele și de obiectele calificate în care va intra: o fizică a materiei prime sau nude. Categoriile de putere reprezintă prin urmare determinările proprii unor acțiuni considerate ca "oarecare" și ale unor suporturi oarecare. Astfel, *A supraveghea și a pedepsi* definește Panopticul doar prin pura funcție de a impune o sarcină sau o conduită oarecare unei mulțimi de indivizi oarecare, cu singura condiție ca mulțimea respectivă să fie puțin numeroasă, iar spațiul limitat, de mică întindere. Nu sînt luate în considerare nici formele care conferă scopuri și mijloace funcției cu pricina (a educa, a îngriji, a pedepsi, a face să se producă), nici substanțele formate asupra cărora se exercită funcția ("prizonieri, bolnavi, școlari, nebuni, muncitori, soldați"...). Și, într-adevăr, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, Panopticul traversează toate aceste forme și se aplică asupra tuturor acestor substanțe: în acest sens constituie el o categorie de putere, o pură funcție disciplinară. Foucault îl va numi deci *diagramă,* funcție care "trebuie să fie detașată de orice fel de uz particular", ca și de orice fel de substanță specifică[3]. Iar *Voința de a cunoaște* își va îndrepta atenția asupra altei funcții, care își face apariția în

2. *VC,* pp. 72-73.

3. *SP,* p. 290 (și p. 315: "Ce poate fi de mirare în faptul că închisoarea seamănă cu uzinele, cu școlile, cu cazărmile, cu spitalele, care, toate, seamănă cu niște închisori?").

același timp: a gestiona și a controla viața în cadrul unei mulțimi oarecare, cu condiția ca mulțimea respectivă să fie numeroasă (o populație), iar spațiul să fie întins și deschis. "A face probabil" aici își capătă, așadar, înțelesul, în rîndul categoriilor de putere, și tot aici sînt introduse și metodele probabilistice. Pe scurt, cele două funcții pure din societățile moderne vor fi "anatomopolitica" și "biopolitica", iar cele două materii nude, un corp oarecare și o populație oarecare[4]. Vom putea, prin urmare, să definim diagrama în mai multe feluri, care se continuă unele pe altele: ea este prezentarea raporturilor de forță proprii unei anumite formațiuni; este repartizarea puterilor de a afecta și a puterilor de a fi afectat; este amestecul de pure funcții nonformalizate cu pure materii nonformate.

Între raporturile de forțe care constituie Puterea și relațiile dintre forme care constituie Cunoașterea nu s-ar cuveni oare să spunem ceea ce-am spus și în cazul celor două forme, al celor două elemente formale ale cunoașterii? Între putere și cunoaștere există o diferență de natură, o eterogenitate; dar există și presupoziție reciprocă și capturări mutuale; și mai există, în fine, primatul uneia asupra celeilalte. În primul rînd, diferență de natură, deoarece puterea nu trece prin forme, ci doar prin forțe. Cunoașterea privește materii formate (substanțe) și funcții formalizate, repartizate segment cu segment sub cele două mari condiții formale, a vedea și a vorbi, lumină și limbaj: este prin urmare stratificată, arhivată, înzestrată cu o segmentaritate relativ dură. Puterea, dimpotrivă, e diagramatică: mobilizează materii și funcții nestratificate, și procedează printr-o segmentaritate extrem de suplă. Într-adevăr, ea nu trece prin forme, ci prin *puncte,* puncte singulare care marchează de fiecare dată aplicarea unei forțe, acțiunea sau reacția unei forțe în raport cu altele, altfel spus un afect înțeles ca o "stare întotdeauna locală și instabilă a puterii". De unde o a patra definiție a diagramei: aceasta este o emisie, o distribuție de singularități. Deopotrivă locale, instabile și difuze, raporturile de putere nu emană dintr-un punct central sau dintr-un focar unic de suveranitate, ci merg în fiecare moment "de la un punct la altul" în interiorul unui cîmp de forțe, marcînd inflexiuni, devieri, reveniri, rotații, schimbări de direcție, rezistențe. De aceea nici nu sînt "localizabile" într-o instanță sau alta. Ele constituie o strategie, înțeleasă ca exercițiu al non-stratificatului, iar "strategiile anonime" sînt aproape mute și oarbe deoarece scapă formelor stabile ale vizibilului și enunțabilului[5]. Strategiile se deosebesc de stratificări tot așa cum diagramele se deosebesc de arhive. Și tocmai instabilitatea raporturilor de putere definește un mediu strategic sau nestratificat. De aceea raporturile de putere nici nu sînt *cunoscute*. Și aici, la Foucault lucrurile stau oarecum ca la Kant, unde determi-

4. *VC,* 103-107.

5. Text esențial, *VC,* pp. 71-74 (despre puncte, strategii și instabilitatea lor; iar referitor la rezistențe, Foucault va utiliza în mod explicit limbajul punctelor singulare din matematică, "noduri, focare...").

narea pur practică este ireductibilă la orice determinare teoretică sau ținînd de cunoaștere. Este adevărat că, pentru Foucault, totul e practică; dar practica puterii rămîne ireductibilă la orice practică de cunoaștere. Pentru a marca această diferență de natură, Foucault va spune că puterea trimite la o "microfizică". Cu condiția, desigur, de a nu înțelege acest "micro" ca o simplă miniaturizare a formelor vizibile sau enunțabile, ci ca pe un alt domeniu, ca pe un nou tip de relații, ca o dimensiune a gîndirii ireductibilă la cunoaștere: legături mobile și nelocalizabile[6].

Rezumînd pragmatismul lui Foucault, François Châtelet spune foarte bine: "puterea ca exercițiu, cunoașterea ca regulament"[7]. Studierea relațiilor stratificate ale cunoașterii își atinsese punctul culminant în *Arheologia cunoașterii*. Aceea a raporturilor strategice de putere începe în *A supraveghea și a pedepsi* și culminează, paradoxal, în *Voința de a cunoaște*. Și aceasta pentru că diferența de natură dintre putere și cunoaștere nu împiedică ca între ele să existe presupoziție și capturare reciproce, imanență mutuală. Științele despre om nu pot fi separate de raporturile de putere care le fac posibile, și care suscită anumite domenii de cunoaștere *[des savoirs]* capabile, mai mult sau mai puțin, să depășească un prag epistemologic și să formeze un mod de cunoaștere *[une connaissance]:* de exemplu, pentru o "scientia sexualis", raportul penitent-confesor; sau, pentru psihologie, raporturile disciplinare. Nu se pune problema de a susține că științele despre om derivă din închisoare, ci că ele presupun diagrama de forțe de care și închisoarea însăși, la rîndul ei, depinde. Invers, raporturile de forțe ar rămîne pur tranzitive, instabile, evanescente, aproape virtuale, în tot cazul ne-cunoscute dacă nu s-ar efectua în cadrul unor relații formate sau stratificate care compun niște cunoașteri. Chiar și cunoașterea relativă la Natură, și mai cu seamă depășirea unui prag de științificitate trimit la niște raporturi de forță dintre oameni, dar care se actualizează sub această formă: niciodată cunoașterea nu trimite la un subiect care ar fi liber față de o diagramă de putere, dar niciodată aceasta nu este liberă față de cunoașterile care o actualizează. De unde afirmarea existenței unui complex *putere-cunoaștere* care leagă diagrama de arhivă, articulîndu-le pornind tocmai de la diferența lor de natură. "Între tehnicile de cunoaștere și strategiile de putere nu există nici o exterioritate, chiar dacă ele au fiecare în parte un rol specific și se articulează una pe cealaltă pornind de la diferența dintre ele."[8]

---

6. Despre "microfizica puterii", *SP,* pp. 206–207. Despre ireductibilitatea nivelului micro, *VC,* p. 76. Gîndirea lui Foucault ar trebui confruntată aici cu sociologia "strategiilor" elaborată de Pierre Bourdieu: în ce sens constituie aceasta o microsociologie. Și poate că ambele ar trebui raportate la microsociologia lui Tarde. Obiectul acesteia îl constituiau raporturile difuze, infinitezimale, nu marile ansambluri și nici marii oameni, ci micile idei ale oamenilor mărunți, parafa unui funcționar, un nou obicei local, o deviere lingvistică, o răsucire vizuală care se propagă. Toate acestea au legătură cu ceea ce Foucault numește "corpus". Despre rolul "invențiilor minuscule", text foarte apropiat de Tarde, *SP,* p. 308.

7. François Châtelet, Evelyne Pisier, *Les conceptions politiques du XXe siècle,* P.U.F., p. 1085.

8. *VC,* p. 75.

Raporturile de putere sînt raporturi diferențiale care determină singularități (afecte). Actualizarea care le stabilizează, care le stratifică este o integrare: o operație ce constă în a trasa "o linie de forță generală", în a lega singularitățile între ele, în a le alinia, a le omogeniza, a le dispune în serii, a le face să conveargă[9]. Cu toate acestea, nu există o integrare globală nemijlocită. Ci mai degrabă o multitudine de integrări locale, parțiale, fiecare aflată în afinitate cu anumite raporturi și cu anumite puncte singulare. Factorii integratori, agenți de stratificare, constituie instituții: Statul, dar și Familia, Religia, Producția, Piața, Arta însăși, Morala... Instituțiile nu sînt nici surse și nici esențe, și nu au nici esență și nici interioritate. Sînt niște practici, niște mecanisme operatorii care nu explică puterea, pentru că presupun raporturile acesteia, mulțumindu-se doar să le "fixeze" într-o formă reproductivă, nu productivă. Nu există stat, ci doar etatizare, și la fel se întîmplă și în celelalte cazuri. Astfel încît, pentru fiecare formațiune istorică în parte, va trebui să ne întrebăm ce anume îi revine fiecărei instituții existente pe acest strat anume, altfel spus care sînt raporturile de putere pe care ea le integrează, ce raporturi întreține cu celelalte instituții și cum se modifică aceste repartiții de la un strat la altul. Și aici avem de-a face cu probleme de capturare extrem de variabile, orizontale și verticale. Dacă, în cadrul formațiunilor noastre istorice de exemplu, forma-stat a reușit să capteze atîtea raporturi de putere nu este pentru că acestea ar deriva din ea; ci, dimpotrivă, pentru că o operațiune de "etatizare continuă", foarte variabilă de altfel de la caz la caz, s-a produs în ordine pedagogică, judiciară, economică, familială, sexuală, tinzînd spre o integrare globală. Oricum, statul este cel care presupune raporturile de putere, dar nici nu se pune problema de a le fi sursa. Fapt pe care Foucault îl exprimă spunînd că guvernarea e primă în raport cu statul, dacă prin "guvernare" înțelegem *puterea de a afecta sub toate aspectele* (a guverna copii, suflete, bolnavi, o familie...)[10]. Dacă în continuare vom căuta să definim caracterul cel mai general al unei instituții, fie ea stat sau alta, se pare că el va consta în a organiza raporturile presupuse de putere-guvernare, care sînt niște raporturi moleculare sau "microfizice", în jurul unei instanțe molare: "Suveranul" sau "Legea" în cazul statului, Tatăl în cazul familiei, Banii, Aurul sau Dolarul în cazul pieței, Dumnezeu în cazul religiei și "Sexul" pentru instituția sexuală. *Voința de a cunoaște* va analiza, de altfel, tocmai aceste două exemple privilegiate, Legea și Sexul, și întreaga concluzie a cărții va consta în evidențierea felului în care raporturile diferențiale ale unei "sexualități fără sex" se integrează în elementul speculativ al sexului "ca semnificant unic și ca semnificat universal", care normalizează dorința operînd o "isterizare" a sexualității. Întotdeauna însă, oarecum ca la Proust, o sexualitate moleculară fierbe sau vuiește dedesubtul sexelor integrate.

9. *VC*, p. 72.

10. Cf. textul lui Foucault despre "guvernări", *in* Dreyfus și Rabinow, p. 314. Iar despre instituții, p. 315.

Aceste integrări, aceste instanțe molare sînt cele care conduc spre constituirea diferitelor domenii de cunoaștere (a unei "scientia sexualis", de exemplu). Dar de ce apare o fisură la acest nivel? Foucault atrage atenția că orice instituție are obligatoriu doi poli sau două elemente: "aparate" și "reguli". Ea organizează, într-adevăr, mari vizibilități, cîmpuri de vizibilitate, dar și mari enunțiabilități, regimuri de enunțare. Instituția este biformă, bifacială (sexul, de pildă, este în același timp sexul care vorbește și cel care face să se vadă, limbaj și lumină)[11]. În general, aici regăsim rezultatul unor analize anterioare: integrarea nu actualizează și nu operează decît creînd, totodată, căi de actualizare *divergente* între care se repartizează. Sau, mai exact, actualizarea nu integrează decît creînd, în același timp, și un *sistem de diferențiere* formală. În cadrul fiecărei formațiuni există o formă de receptivitate care constituie vizibilul și o formă de spontaneitate care constituie enunțabilul. Aceste două forme nu coincid, firește, cu cele două aspecte ale forței sau cu cele două feluri de afecte, receptivitatea puterii de a fi afectat și spontaneitatea puterii de a afecta. Dar derivă din ele, își află în ele propriile "condiții interne". Și aceasta pentru că raportul de putere nu are, în sine, formă, el nefăcînd altceva decît să pună în contact materii ne-formate (receptivitatea) și funcții ne-formalizate (spontaneitatea). În timp ce relațiile de cunoaștere, pe ambele laturi, tratează substanțe formate și funcții formalizate, cînd sub specia receptivă a vizibilului, cînd sub specia spontană a enunțabilului. Substanțele formate se disting prin vizibilitate, iar funcțiile formalizate, finalizate, se disting prin enunț. Nu trebuie, prin urmare, să confundăm categoriile afective ale puterii (de tip "a incita", "a suscita" etc.) cu categoriile formale ale cunoașterii ("a educa", "a da îngrijiri", "a pedepsi"...), care trec prin a vedea și prin a vorbi, pentru a le actualiza pe primele. Dar tocmai în felul acesta, ca urmare tocmai a acestei deplasări care exclude coincidența, instituția are capacitatea de a integra raporturile de putere, constituind cunoașteri ce le actualizează și le remaniază, le *redistribuie*. Și, în funcție de natura instituției avute în vedere, sau mai curînd de natura operației pe care aceasta o efectuează, vizibilitățile pe de o parte și enunțurile pe de alta vor atinge un prag sau altul, care le va face politice, economice, estetice... (O "problemă" ar fi, evident, aceea dacă un enunț poate să atingă un anumit prag, pe cel științific de pildă, în vreme ce vizibilitatea ar rămîne sub acest prag. Sau invers. Dar tocmai asta face din adevăr o problemă. Există vizibilități de stat, artistice, științifice, și tot atîtea enunțuri, de fiecare dată variabile.)

Cum se realizează actualizarea-integrare? Vom înțelege măcar pe jumătate acest lucru citind *Arheologia cunoașterii*. Foucault invocă "regularitatea" ca proprietate a enunțului. Pentru Foucault însă, regularitatea are un sens foarte precis: este curba care unește niște puncte singulare (regulă). Și tocmai raporturile de forțe determină punctele singulare, astfel încît o dia-

11. *VC* analizează aceste două forme, sexul care vorbește (pp. 59-60) și sexul-lumină (p. 117).

gramă este întotdeauna o emisie de singularități. Dar cu totul diferită e curba care le unește trecînd prin vecinătatea lor. Albert Lautman arăta că există "două realități absolut distincte" în matematică, mai precis în teoria ecuațiilor diferențiale, chiar dacă sînt complementare: existența și repartizarea punctelor singulare într-un cîmp de vectori, și forma curbelor integrale din vecinătatea lor[12]. Rezultă de aici o metodă pe care o invocă *Arheologia cunoașterii:* o serie se prelungește pînă în vecinătatea unui alt punct singular, de unde pornește o nouă serie, care uneori converge cu prima (enunțurile aparținînd aceleiași "familii"), alteori diverge față de ea (familie diferită). În acest sens, se poate spune că o curbă efectuează raporturile de forță regularizîndu-le, aliniindu-le, făcînd să conveargă seriile, trasînd o "linie de forță generală": pentru Foucault, nu doar curbele și graficele sînt enunțuri, ci și enunțurile sînt niște specii de curbe sau de grafice. Sau, mai exact, pentru a sublinia și mai bine faptul că enunțurile nu se reduc nici la fraze, nici la propoziții, el spune că literele pe care le scriem la întîmplare pe o foaie de hîrtie alcătuiesc un enunț, "enunțarea unei serii alfabetice neavînd altă lege decît hazardul"; la fel, literele pe care le copiem după tastatura unei mașini de scris franțuzești alcătuiesc și ele un enunț, A, Z, E, R, T (chiar dacă tastatura și literele înscrise pe ea nu sînt în sine enunțuri, pentru că sînt vizibilități). În această privință, dacă este să punem alături textele cele mai dificile și mai enigmatice ale lui Foucault, îl vom vedea pe acesta adăugînd că enunțul are obligatoriu o legătură specifică cu un Afară, cu "altceva care poate să-i fie straniu de asemănător și chiar aproape identic". Să înțelegem oare de aici că enunțul ar avea vreo legătură cu vizibilitatea, cu literele de pe tastatură? Firește că nu, pentru că tocmai despre această legătură dintre vizibil și enunțabil e vorba. Enunțul nu se definește în nici un caz prin ceea ce desemnează sau prin ceea ce semnifică. Iată, după părerea noastră, ce anume se cuvine să înțelegem: *enunțul este curba care unește puncte singulare,* cea care efectuează sau actualizează niște raporturi de forțe așa cum există ele în limba franceză între litere și degetele mîinii, în funcție de anumite ordini de frecvență și de vecinătate (sau, în celălalt exemplu, după hazard). Dar *punctele singulare în sine,* cu raporturile lor de forță, nu sînt încă un enunț: ci tocmai acel Afară al enunțului, cu care enunțul poate să fie straniu de asemănător și chiar aproape identic[13]. Cît privește vizibilitățile, de exemplu literele de pe tastatură, ele sînt exterioare enunțului, dar nu constituie un Afară al acestora. Rezultă că vizibilitățile se găsesc în aceeași situație ca și enunțurile, deci într-o situație specifică pe care trebuie s-o rezolve în felul

12. Lautman, *Le problème du temps,* Hermann, pp. 41–42.

13. *AC:* despre enunț, curbă și grafic, p. 101; despre repartizarea în funcție de hazard sau de frecvență, p. 106; despre diferența dintre tastatură și enunț, dintre literele de pe tastatură și cele care alcătuiesc enunțul, p. 106; despre "altceva" sau exterior, p. 109. În legătură cu toate aceste probleme, textul lui Foucault se dovedește, prin urmare, foarte dens și foarte concis.

lor propriu. Vizibilităţile mai trebuie, de asemenea, să fie în legătură cu acel Afară pe care-l actualizează, cu singularităţile sau raporturile de forţe pe care le integrează la rîndul lor, dar altfel şi într-un cu totul alt mod decît enunţurile, deoarece sînt exterioare acestora.

Curba-enunţ integrează în limbaj intensitatea afectelor, raporturile diferenţiale de forţe, singularităţile de putere (potenţialităţi). Dar atunci înseamnă că şi vizibilităţile trebuie să le integreze la rîndul lor, dar în alt mod, în lumină. De unde rezultă că lumina, ca formă receptivă de integrare, trebuie să parcurgă pe cont propriu un drum comparabil, dar necorespondent cu cel al limbajului înţeles ca formă de spontaneitate. Iar raportul dintre cele două forme în sînul "non-raportului" dintre ele îl vor constitui cele două moduri ale lor de a fixa raporturi de forţe instabile, de a localiza şi de a globaliza dispersii, de a regulariza puncte singulare. Căci vizibilităţile, la rîndul lor, sub lumina formaţiunilor istorice, constituie tablouri, care sînt faţă de vizibil ceea ce enunţurile sînt faţă de dicibil sau de lizibil. "Tabloul" l-a obsedat întotdeauna pe Foucault, şi deseori el utilizează acest cuvînt într-un sens foarte general, care acoperă şi enunţurile. Se întîmplă însă aşa pentru că el conferă atunci enunţurilor o capacitate descriptivă generală, ce nu le aparţine într-un sens precis. În sensul lor cel mai precis, tabloul-descriere şi curba-enunţ reprezintă cele două puteri eterogene de formalizare şi de integrare. Foucault se înscrie astfel într-o tradiţie logică deja venerabilă, care presupune o diferenţă de natură între enunţuri şi descrieri (cum se întîmplă la Russell, de pildă). Deşi apărută în cadrul logicii, această problemă a avut parte de dezvoltări neaşteptate în roman, "noul roman", apoi în cinema. Devine atunci cu atît mai importantă noua soluţie pe care o propune Foucault: tabloul-descriere reprezintă reglementarea proprie vizibilităţilor, în vreme ce curba-enunţ reprezintă reglementarea proprie lizibilităţilor. De unde pasiunea lui Foucault de a descrie tablouri, sau, şi mai exact, de a realiza descrieri cu valoare de tablou: descrierea *Meninelor,* de exemplu, dar şi a lui Manet sau a lui Magritte, ca şi admirabilele descrieri ale lanţului de ocnaşi sau ale azilului, închisorii, micului furgon penitenciar, de parcă toate acestea ar fi nişte tablouri, iar Foucault, pictor. Se întîmplă, fără îndoială, aşa datorită afinităţii lui cu "noul roman" şi cu Raymond Roussel, o afinitate care-i străbate întreaga operă. Să ne întoarcem la descrierea *Meninelor* lui Velásquez: parcursul luminii alcătuieşte "o cochilie în formă de elice" care face singularităţile vizibile, transformîndu-le în tot atîtea străluciri şi reflexe în cadrul unui "ciclu" complet al reprezentării[14]. La fel cum enunţurile sînt curbe mai înainte de a fi fraze sau propoziţii, şi tablourile sînt linii de lumină mai înainte de a fi contururi şi culori. Iar ceea ce tabloul efectuează în această formă a receptivităţii sînt tocmai singularităţile unui raport de forţe, în cazul de faţă raportul dintre pictor şi suveran aşa cum "alternează ei într-o

14. *CL,* p. 52 (şi pp. 361–362).

nesfîrșită clipire". Diagrama forțelor se actualizează în același timp în tablouri-descrieri și în curbe-enunțuri.

Acest triunghi al lui Foucault este valabil atît pentru analizele epistemologice, cît și pentru cele estetice. Mai mult chiar, așa cum vizibilitățile presupun enunțuri de capturare, și enunțurile presupun vizibilități de capturare, care continuă să se deosebească de ele chiar și atunci cînd operează cu cuvinte. În acest sens se dovedește analiza propriu-zis literară capabilă, în chiar sînul ei, să regăsească distincția dintre tablouri și curbe: descrierile pot fi verbale, dar continuă să se deosebească de enunțuri. Ne gîndim, de pildă, la o operă precum cea a lui Faulkner: enunțurile trasează aici curbe fantastice care trec prin obiecte discursive și prin poziții mobile de subiecți (același nume pentru mai multe persoane, două nume pentru una singură), înscriindu-se într-o ființă-limbaj, într-un mod de regrupare a limbii absolut caracteristic lui Faulkner. Dar descrierile desenează tot atîtea tablouri care fac să izbucnească reflexele, strălucirile, scăpărările, vizibilități variabile în funcție de oră și de anotimp, distribuindu-le într-o ființă-lumină, într-un mod de reunire a întregii lumini căruia numai Faulkner îi deține secretul (Faulkner, cel mai mare "luminist" din întreaga literatură...). Și, mai presus de aceste două elemente, cel de-al treilea, focarele de putere, ne-cunoscute, ne-văzute, ne-spuse, focare măcinătoare sau măcinate care se răstoarnă și degenerează în cadrul familiei din Sud, o întreagă devenire-spre-negru.

În ce sens există primat al puterii asupra cunoașterii, al raporturilor de putere asupra relațiilor de cunoaștere? În sensul că acestea din urmă n-ar avea nimic de integrat dacă n-ar exista raporturile diferențiale de putere. Este adevărat însă și că acestea ar fi evanescente, embrionare sau virtuale fără operațiile care să le integreze; de unde presupoziția reciprocă dintre ele. Dar dacă există primat este pentru că cele două forme eterogene ale cunoașterii se constituie prin integrare și intră într-un raport indirect, peste interstițiul sau "non-raportul" dintre ele, în niște condiții ce nu aparțin decît forțelor. De aceea raportul indirect dintre cele două forme ale cunoașterii nici nu presupune vreo formă comună, și nici măcar o corespondență, ci doar elementul informal al forțelor care le străbate pe amîndouă. Diagramatismul lui Foucault, altfel spus prezentarea raporturilor pure de forțe sau emisia de pure singularități, reprezintă analogul schematismului kantian: el este cel care asigură relația din care decurge cunoașterea, dintre cele două forme ireductibile ale spontaneității și receptivității. Și aceasta în măsura în care forța deține ea însăși o spontaneitate și o receptivitate proprii, chiar dacă acestea sînt nonformale, sau mai exact tocmai pentru că sînt nonformale. Firește că puterea, dacă o privim în abstract, nici nu vede și nici nu vorbește. Este o cîrtiță, ce nu poate fi recunoscută decît după rețeaua de galerii, după vizuina-i multiplă: "se exercită plecînd din nenumărate puncte", "vine de jos". Dar tocmai pentru că ea însăși nu vorbește și nu vede, face să se vadă și să se

vorbească. Cum se prezintă proiectul lui Foucault referitor la "viața oamenilor infami"? Nu este vorba de oameni celebri care ar dispune deja de cuvînt și de lumină și care s-au ilustrat în domeniul răului. Ci de existențe criminale, însă obscure și mute, pe care doar întîlnirea cu puterea, ciocnirea de putere le scoate, pentru o clipă, la lumină și le face, o clipă, să vorbească. Am putea chiar spune că, dacă dedesubtul cunoașterii nu se află o experiență originară, liberă și sălbatică, așa cum ar dori fenomenologia, este pentru că Vederea și Vorbirea sînt dintotdeauna deja total prinse în niște raporturi de putere pe care le presupun și le actualizează[15]. De pildă, dacă vom căuta să determinăm un corpus de fraze și de texte pentru a extrage din ele enunțuri, n-o vom putea face decît stabilind focarele de putere (și de rezistență) de care acest corpus depinde. Iată esențialul: dacă raporturile de putere implică relațiile de cunoaștere, și acestea le presupun pe primele. Dacă enunțurile nu există decît dispersate într-o formă de exterioritate și dacă vizibilitățile nu există decît diseminate într-o altă formă de exterioritate e pentru că raporturile de putere sînt ele însele difuze, multipunctuale, răspîndite într-un element care nu mai are nici măcar formă. Raporturile de putere desemnează acel "altceva" la care enunțurile (dar și vizibilitățile) trimit, chiar dacă acestea din urmă se deosebesc foarte puțin de el, ca urmare a operației insesizabile și continue a integratorilor: așa cum spune *Arheologia...*, emisia de numere la întîmplare nu este un enunț, dar reproducerea lor vocală sau pe o foaie de hîrtie, da. Dacă puterea nu se reduce la o simplă violență este nu doar pentru că trece ea însăși prin anumite categorii care exprimă raportul unei forțe cu altă forță (a incita, a induce, a produce un efect util etc.), ci și pentru că, în comparație cu cunoașterea, ea produce adevăr, în măsura în care face să se vadă și face să se vorbească[16]. Puterea produce adevăratul ca problemă.

Studiul anterior ne adusese în fața unui dualism cu totul aparte al lui Foucault, la nivelul cunoașterii, acela dintre vizibil și enunțabil. Dar se cuvine remarcat faptul că dualismul, în general, are cel puțin trei înțelesuri: este vorba fie de un adevărat dualism, care marchează o diferență ireductibilă între două substanțe, ca la Descartes, sau între două facultăți, ca la Kant; fie avem de-a face cu o etapă provizorie care e depășită în direcția unui monism, ca la Spinoza sau la Bergson; fie, în sfîrșit, e vorba de o repartizare pregătitoare care operează în sînul unui pluralism. Acesta este cazul lui Foucault. Căci dacă vizibilul și enunțabilul intră în duel este doar în măsura în care formele lor respective, ca forme de exterioritate, de dispersie și de diseminare, le transformă în două tipuri de "mulțimi", dintre care nici una nu poate fi redusă la o unitate: enunțurile nu există decît în cadrul unei mulțimi discursive, iar vizibilitățile, în cadrul uneia nondiscursive. Iar aceste două mulțimi se deschid spre o a treia,

15. *VOI,* pp. 218-219 (iar despre modul în care puterea face să se vadă și face să se vorbească, pune în lumină și obligă la rostire, pp. 218-220, 229).

16. *VC,* pp. 45, 58.

mulțimea raporturilor de forțe, mulțime de difuziune care nu mai trece prin doi și care s-a eliberat de orice formă dualizabilă. *A supraveghea și a pedepsi* demonstrează insistent faptul că dualismele sînt niște efecte molare și masive care survin în cadrul "mulțimilor". Iar dualismul forței, a afecta-a fi afectat, nu constituie decît indiciul, în fiecare în parte, al mulțimii forțelor, al ființei multiple a forței. Lui Syberberg i se întîmplă să spună că împărțirea la doi este încercarea de a repartiza o mulțime care nu este reprezentabilă printr-o singură formă[17]. Dar această repartizare nu poate decît să distingă mulțimi de mulțimi. Întreaga filosofie a lui Foucault este o pragmatică a multiplului.

În vreme ce combinațiile variabile ale celor două forme, vizibilul și enunțabilul, duc la constituirea straturilor sau a formațiunilor istorice, microfizica puterii expune, din contră, raporturile de forțe în cadrul unui element informal și nestratificat. De aceea nici nu se confundă diagrama suprasensibilă cu arhiva audiovizuală: este un fel de *a priori* pe care formațiunea istorică îl presupune. Cu toate acestea, nu există nimic dedesubtul straturilor, deasupra lor și nici măcar în afara lor. Raporturile de forțe, mobile, evanescente, difuze, nu se găsesc în afara straturilor, ci constituie un Afară al lor. Iată de ce *a priori*-urile istoriei sînt ele însele istorice. Am putea crede, la prima vedere, că diagrama e rezervată doar societăților moderne: *A supraveghea și a pedepsi* analizează diagrama disciplinară prin modul în care aceasta înlocuiește efectele vechii suveranități cu o "cadrilare" imanentă cîmpului social. Dar nu este deloc așa; fiecare formațiune istorică stratificată trimite la o diagramă de forțe ca la un Afară numai al ei. Societățile noastre disciplinare trec prin categorii de putere (acțiuni asupra altor acțiuni) ce pot fi definite astfel: să impui o sarcină oarecare sau să produci un efect util, să controlezi o populație oarecare sau să gestionezi viața. Dar vechile societăți bazate pe suveranitate se defineau prin alte categorii, cu nimic însă mai puțin diagramatice: a preleva (acțiunea de a preleva ce se exercita asupra unor acțiuni sau produse, forța de a preleva ce se exercita asupra altor forțe) și a hotărî moartea ("a-i face pe oameni să moară sau a-i lăsa să trăiască", ceea ce este cu totul altceva decît a gestiona viața)[18]. Există diagramă atît într-un caz, cît și în celălalt. Foucault mai semnala încă o diagramă, la care trimitea mai curînd comunitatea întemeiată pe Biserică decît societatea bazată pe stat, și anume diagrama "pastorală", căreia îi detalia categoriile: a păstori o turmă..., ca raport de forțe sau ca acțiune asupra acțiunii[19]. Se mai poate de asemenea vorbi și despre o diagramă greacă, vom vedea cum, despre o diagramă romană, despre o diagramă feudală... Lista e infinită, ca

17. Syberberg, *Parsifal,* Cahiers du cinéma-Gallimard, p. 46. Syberberg este unul dintre cineaștii care au dezvoltat în mod particular disjuncția a vedea-a vorbi.

18. *VC,* pp. 78-79.

19. Cf. cele patru categorii ale puterii pastorale, *in* Dreyfus și Rabinow, p. 305.

și aceea a categoriilor de putere (iar diagrama disciplinară nu reprezintă, cu siguranță, ultimul cuvînt în materie). Se poate deci spune că, într-un anumit sens, diagramele comunică între ele, pe deasupra, pe dedesubtul sau printre straturile respective (în acest sens se poate defini o diagramă "napoleoniană" ca fiind interstratică, intermediară între vechea societate bazată pe suveranitate și noua societate bazată pe disciplină, pe care o prefigurează[20]). Și tocmai prin asta se deosebește diagrama de straturi: doar formațiunea stratificată îi conferă o stabilitate pe care, în sine, ea n-o are, fiind instabilă, frămîntată, amestecată. Este caracterul paradoxal al *a priori*-ului, o microagitație. Și aceasta pentru că forțele aflate în raport nu pot fi despărțite de variațiile distanțelor și ale raporturilor lor. Într-un cuvînt, forțele se află într-o perpetuă devenire, *există o devenire a forțelor care dublează istoria,* sau care mai curînd o învăluie, conform unei concepții nietzscheene. Ceea ce face ca diagrama, prin chiar faptul că expune un ansamblu de raporturi de forțe, nu este un loc, ci mai degrabă un "ne-loc": nu este un loc decît pentru mutații. Dintr-o dată, nici lucrurile nu mai sînt percepute și nici propozițiile nu mai sînt enunțate în același fel...[21] Este cert că diagrama comunică cu formațiunea stratificată care o stabilizează și o fixează, dar pe o altă axă ea comunică totodată și cu cealaltă diagramă, cu celelalte stări diagramatice instabile, prin intermediul cărora forțele își continuă devenirea mutantă. Iată de ce diagrama este întotdeauna un Afară al straturilor. Ea nu reprezintă o exhibare a raporturilor de forțe fără a fi, prin chiar acest fapt, și o emisie de singularități, de puncte singulare. Nu înseamnă însă că orice se poate continua cu orice. Este vorba, mai curînd, de niște extrageri succesive, fiecare operînd la întîmplare, dar în condițiile extrinsece ale extragerii precedente. Diagrama, starea pe care o reprezintă o diagramă este întotdeauna un mixt de aleatoriu și de dependent, ca într-un lanț al lui Markov. "Mîna de fier a necesității care scutură cornetul hazardului", spune Nietzsche, invocat de Foucault. Nu există, prin urmare, înlănțuire prin continuitate sau prin interiorizare, ci reînlănțuire pe deasupra rupturilor și discontinuităților (mutație).

Se impune să facem însă o deosebire între exterioritate și "Afară". Exterioritatea continuă să fie o formă, ca în *Arheologia cunoașterii,* și chiar două forme exterioare una față de alta, din moment ce cunoașterea se compune din aceste două medii, lumină și limbaj, a vedea și a cuvînta. "Afară" privește însă forța: dacă forța se află întotdeauna în raport cu alte forțe, forțele trimit în mod necesar la un Afară ireductibil, care nici măcar nu mai are formă, dat fiind că este alcătuit din distanțe indecompozabile prin care o forță acționează asupra alteia sau este acționată de

20. *SP,* pp. 304–305.

21. Despre raportul dintre forțe, devenire și ne-loc, cf. *NGI,* p. 203. Despre mutația care face ca, "brusc", lucrurile să nu mai fie nici percepute și nici enunțate în același fel, cf. *CL,* p. 260. Și *VC,* p. 75: "Relațiile de putere-cunoaștere nu sînt forme determinate de repartiție, ci matrici de transformare".

ea. Din Afară, întotdeauna, o forță conferă altora sau primește de la altele afectarea variabilă ce nu există decît la o anumită distanță sau într-un anumit raport. Există deci o devenire a forțelor care nu se confundă cu istoria formelor, deoarece operează pe altă dimensiune. *Un Afară mai îndepărtat* decît orice lume exterioară și chiar decît orice formă de exterioritate, care devine, astfel, infinit mai apropiată. Și cum ar putea cele două forme de exterioritate să fie exterioare una alteia, dacă n-ar exista tocmai acest Afară, mai apropiat și mai îndepărtat în același timp? Acel "altceva" pe care îl invoca, deja, *Arheologia*... Iar dacă cele două elemente formale ale cunoașterii, exterioare pentru că eterogene, găsesc acorduri istorice care sînt tot atîtea soluții la "problema" adevărului este, așa cum am văzut, pentru că forțele operează în alt spațiu decît cel al formelor, în spațiul lui Afară, adică tocmai acolo unde raportul este un "non-raport", locul un "ne-loc", iar istoria o devenire. În opera lui Foucault, articolul despre Nietzsche și cel despre Blanchot se continuă și se prelungesc. Dacă a vedea și a vorbi sînt niște forme de exterioritate, a gîndi se referă la un afară care nu are formă[22]. A gîndi înseamnă a accede la non-stratificat. A vedea înseamnă a gîndi, a vorbi înseamnă a gîndi, dar a gîndi se petrece în interstițiu, în disjuncția dintre a vedea și a vorbi. Aceasta este cea de-a doua întîlnire a lui Foucault cu Blanchot: a gîndi ține de "Afară", pentru că a gîndi, "furtună abstractă", se cufundă în interstițiul dintre a vedea și a vorbi. Apelul la "Afară" reprezintă o temă constantă la Foucault și semnifică faptul că a gîndi nu reprezintă exercițiul înnăscut al unei facultăți, ci ceva ce trebuie să survină gîndirii. A gîndi nu depinde de o frumoasă interioritate care ar reuni vizibilul și enunțabilul, ci se face prin intruziunea unui Afară care sapă intervalul și forțează, dezmembrează interiorul. "Cînd Afară se cască și atrage interioritatea..." Și este așa pentru că interiorul presupune un început și un sfîrșit, o origine și o destinație în stare să coincidă, să facă (un) "tot". Dar atunci cînd nu există decît medii și intermedii, cînd cuvintele și lucrurile se deschid la mijloc fără a coincide vreodată, se întîmplă așa pentru a elibera forțe care vin din Afară și care nu există decît în stare de agitație, de amestec și de remaniere, de mutație. De fapt, lansări de zaruri, căci a gîndi înseamnă a arunca zaruri.

Iată ce ne spun forțele din "Afară": nu compusul, istoric și stratificat, arheologic, este cel care se transformă vreodată, ci forțele compozante, atunci cînd intră în raport cu alte forțe, provenite din "Afară" (strategii). Devenirea, schimbarea, mutația privesc forțele compozante, nu formele compuse. Dar de ce această idee, atît de simplă în aparență, este atît de greu de înțeles, pînă acolo încît "moartea omului" a provocat atîtea neîn-

22. Cf. articolul scris ca omagiu adus lui Blanchot, *GE*. Cele două puncte de întîlnire ale lui Foucault cu Blanchot sînt, prin urmare, exterioritatea (a vorbi și a vedea) și "afară" (a gîndi). Iar despre "afară" al forțelor ca o altă dimensiune decît cea a formelor exterioare, ca "alt spațiu", *CNP*, pp. 41–42.

țelegeri? S-a obiectat uneori că nu era vorba despre omul existent, ci doar despre un concept de om. Alteori s-a crezut, dimpotrivă, că, pentru Foucault la fel ca și pentru Nietzsche, era vorba despre omul existent care se autodepășea – spre un supraom, sper. În ambele cazuri avem de-a face cu o neînțelegere referitor la Foucault, ca și referitor la Nietzsche (nu punem, pentru moment, problema relei-voințe și a prostiei care animă, uneori, comentariile despre Foucault, cum s-a întîmplat și în cazul lui Nietzsche). De fapt, problema nu este aceea a compusului uman, fie el conceptual sau existent, perceptibil sau enunțabil. Problema este a forțelor care compun omul: cu ce alte forțe se combină ele și ce compus rezultă de aici? În epoca clasică însă, toate forțele omului sînt raportate la o forță de "reprezentare" care pretinde a degaja din acesta ceea ce e pozitiv sau *ceea ce poate fi crescut și înălțat la infinit:* astfel încît ansamblul forțelor ajung să-l compună pe Dumnezeu, nu pe om, iar omul nu poate să apară decît între niște ordini ale infinitului. Iată de ce Merleau-Ponty definea gîndirea clasică prin modul ei inocent de a gîndi infinitul: nu numai că infinitul era prim în raport cu finitul, dar calitățile omului, duse la infinit, slujeau la compunerea insondabilei unități a lui Dumnezeu. Pentru ca omul să poată apărea ca un compus specific, este nevoie ca forțele sale compozante să intre în raport cu niște forțe noi care se sustrag forței reprezentării, și chiar o destituie. Aceste noi forțe sînt cele ale vieții, ale muncii și ale limbajului, ca urmare a faptului că viața descoperă o "organizare", munca o "producție" și limbajul o "filiație" care le scot în afara reprezentării. *Aceste forțe obscure ale finitudinii nu sînt din capul locului umane,* ci intră în raport cu cele ale omului pentru a-l reduce pe acesta la propria sa finitudine și a-i comunica o istorie pe care el ajunge să și-o aproprie abia într-un al doilea timp[23]. Și atunci, în noua formațiune istorică care este aceea a secolului al XIX-lea, omul este cel compus de ansamblul forțelor compozante "extrase". Dar dacă este să ne imaginăm și o a treia extragere, forțele omului vor intra în raport cu alte forțe, din nou diferite, ajungînd să compună, din nou, altceva, care nu va mai fi nici Dumnezeu și nici om: s-ar putea spune că moartea omului o prelungește pe cea a lui Dumnezeu, în beneficiul unor noi compuși. Pe scurt, raportul forțelor compozante cu "Afară" face să varieze la nesfîrșit forma compusă, conform altor raporturi, în voia unor noi compoziții. Faptul că omul este o figură de nisip între o retragere și o creștere a mării trebuie înțeles în mod literal: este o compoziție care nu apare decît între altele două, aceea a unui trecut clasic care o ignora și aceea a unui viitor care nu va mai avea

23. Tocmai asta este esențial în *CL:* Foucault nu spune cîtuși de puțin că viața, munca și limbajul ar fi niște forțe ale omului de care acesta ar deveni conștient ca de propria sa finitudine. Din contră, viața, munca și limbajul apar *mai întîi* ca niște forțe finite exterioare omului, impunîndu-i acestuia o istorie care nu e a sa. Abia într-un al doilea moment își apropriază omul această istorie, făcînd din propria-i finitudine un fundament. Cf. pp. 429–432, unde Foucault rezumă cele două momente ale acestei analize.

cunoștință de ea[24]. Nu este cazul să ne bucurăm sau să plîngem. Nu se afirmă oare tot mai insistent că forțele omului au intrat deja în raport cu alte forțe, cu cele ale informației de pildă, care compun împreună cu ele ceva diferit de om, niște sisteme indivizibile "om-mașină", o dată cu mașinile de al treilea tip? O unire cu siliciul mai curînd decît cu carbonul?

O forță este afectată de altele sau le afectează pe altele întotdeauna numai din Afară. Putere de a afecta sau de a fi afectat, puterea este ocupată în mod variabil, în funcție de forțele aflate în raport. Diagrama, ca determinare a unui ansamblu de raporturi de forțe, nu epuizează niciodată forța, care poate oricînd să intre în alte raporturi și în alte compoziții. Diagrama provine din Afară, dar acest "Afară" nu se confundă cu nici o diagramă, "extrăgînd" la nesfîrșit altele noi. De aceea și este acest Afară, întotdeauna, deschidere a unui viitor, cu care însă nimic nu se termină, din moment ce nimic n-a început, ci totul se metamorfozează. În acest sens, forța dispune de un potențial în comparație cu diagrama în care se află prinsă, sau de o a treia putere ce se prezintă ca o capacitate de "rezistență". Într-adevăr, o diagramă a forțelor prezintă, alături (sau mai curînd "vizavi") de singularitățile de putere corespunzătoare raporturilor sale, și singularități de rezistență, anumite "puncte, noduri și focare" care se efectuează, și ele, tot pe straturi, dar în așa fel încît să facă posibilă schimbarea[25]. Mai mult decît atît, ultimul cuvînt al puterii este acela că *rezistența e primă,* în măsura în care raporturile de putere se mențin, toate, în interiorul diagramei, în vreme ce rezistențele se află cu necesitate într-un raport cu acel Afară din care au provenit diagramele[26]. Astfel încît se poate spune că un cîmp social rezistă mai mult decît strategizează, iar gîndirea lui Afară este o gîndire a rezistenței.

Acum trei sute de ani, niște proști se mirau de faptul că Spinoza voia eliberarea omului, chiar dacă nu credea în libertatea acestuia și nici în existența sa specifică. Astăzi, niște proști noi, sau poate aceiași, dar reincarnați, se miră de faptul că Foucault lua parte la luptele politice, tocmai el, care declarase moartea omului. Împotriva lui Foucault, ei invocă o conștiință universală și veșnică a drepturilor omului, care trebuie să rămînă la adăpost de orice analiză. Nu este pentru prima oară cînd recursul la eternitate constituie masca unei gîndiri extrem de debile și de sumare, care

---

24. Ultima frază din *CL*. Propunem în Anexă o analiză ceva mai amănunțită a morții omului.

25. *VC*, pp. 73-74 ("multiplicitate de puncte de rezistență" care se integrează sau se stratifică pentru a "face posibilă o revoluție").

26. *In* Dreyfus și Rabinow, p. 300. Iar despre cele șase singularități pe care le prezintă formele contemporane de rezistență, pp. 301-302 (în special "transversalitatea" luptelor actuale, noțiune comună lui Michel Foucault și lui Félix Guattari). Există la Foucault un ecou al tezelor lui Mario Tronti, din interpretarea pe care acesta o dă marxismului (*Ouvriers et capital*, Éd. Bourgois): ideea unei rezistențe "muncitorești" care ar fi *primă* în raport cu strategia capitalului.

ignoră pînă și ceea ce ar trebui s-o hrănească (transformările suferite de dreptul modern din secolul al XIX-lea și pînă azi). Este adevărat că Foucault n-a acordat vreodată prea mare importanță universalului și eternului: acestea nu sînt decît niște efecte masive și globale care se datorează anumitor repartizări de singularități, în cadrul unei anumite formațiuni istorice și ca urmare a anumitor procese de formalizare. Dedesubtul universalului există jocuri de singularități, emisii de singularități, iar universalitatea și eternitatea omului nu reprezintă decît umbra unei combinații singulare și tranzitorii susținute de un anumit strat istoric. Unicul caz în care universalul se afirmă în același timp cu enunțul este acela al matematicilor, pentru că aici "pragul de formalizare" coincide cu pragul de apariție. Dar peste tot în altă parte, universalul este posterior[27]. Foucault poate atunci să denunțe "mișcarea unui logos care înalță singularitățile la concept", pentru că "acest logos nu este, de fapt, decît un discurs care a fost deja ținut", discurs făcut de-a gata care apare cînd totul a fost spus, cînd totul este deja mort, reîntors în "interioritatea tăcută a conștiinței de sine"[28]. Subiectul de drept, în măsura în care se creează pe sine, este viața, ca purtătoare de singularități, ca "plenitudine a posibilului", și nu omul, ca formă a eternității. Desigur, omul și-a făcut apariția în locul vieții, în locul subiectului de drept, în momentul cînd forțele vitale i-au compus, pentru o clipă, figura, în epoca politică a Constituțiilor. Astăzi însă dreptul și-a schimbat o dată în plus subiectul, deoarece, *în omul însuși,* forțele vitale intră în alte combinații și compun alte figuri: "ceea ce este revendicat și servește drept obiectiv este viața... Mai mult decît dreptul, viața a fost pusă în joc în cadrul luptelor politice, chiar dacă acestea se formulează prin afirmații de drept. Dreptul la viață, la trup, la sănătate, la fericire, la împlinirea nevoilor..., acest drept atît de neînțeles pentru sistemul juridic clasic..."[29].

Aceeași mutație poate fi observată și în ceea ce privește statutul "intelectualului". În foarte multe convorbiri date publicității, Foucault explică faptul că intelectualul a putut să emită pretenții de universalitate de-a lungul unei mari perioade de timp, începînd din secolul al XVIII-lea și pînă la Cel de-al Doilea Război Mondial (poate pînă la Sartre, trecînd prin Zola, Rolland...): acest lucru a fost posibil în măsura în care singularitatea scriitorului coincidea cu poziția unui "jurist-notabil" capabil să opună rezis-

27. *AC,* pp. 231–232: "Însăși posibilitatea existenței ca atare a matematicilor presupunea ca pentru ele să fie dat de la bun început ceea ce rămîne dispersat de-a lungul istoriei, în toate celelalte cazuri... Dar dacă luăm instituirea discursului matematic drept prototip pentru nașterea și devenirea tuturor celorlalte științe, riscăm să omogenizăm toate formele singulare de istoricitate..."

28. *OD,* pp. 50–51.

29. *VC,* p. 108 (și întregul pasaj, pp. 101–108). Referitor la evoluția dreptului, care își ia ca obiect uman viața (dreptul social) mai curînd decît persoana (drept civil), analizele lui François Ewald se reclamă de la Foucault: cf. *L'État providence,* Grasset, în special pp. 24–27.

tență profesioniștilor dreptului, deci să producă un efect de universalitate. Dacă intelectualul și-a schimbat figura (dar și funcția pe care o atribuia scrisului) e pentru că însăși poziția lui s-a schimbat, mergînd acum mai curînd de la un loc specific la altul, de la un punct singular la altul, "inginer atomist, genetician, informatician, farmacolog...", producînd astfel efecte de transversalitate, și nu, ca pînă acum, de universalitate, funcționînd ca "schimbător" sau ca intersecție privilegiată[30]. Din acest punct de vedere, intelectualul și chiar scriitorul pot (nu este decît o potențialitate) să participe cu atît mai bine la lupte, la rezistențele actuale, cu cît acestea au devenit mai "transversale". Și atunci intelectualul sau scriitorul devin apți să vorbească limbajul vieții, mai curînd decît pe acela al dreptului.

Ce vrea să spună Foucault, în unele dintre cele mai frumoase pagini din *Voința de a cunoaște?* În momentul cînd diagrama de putere abandonează modelul suveranității pentru a furniza un model disciplinar, cînd ea devine, astfel, "bio-putere", "bio-politică" a populațiilor, încadrare și gestionare a vieții, viața însăși este cea care își face apariția ca nou obiect al puterii. Atunci dreptul renunță din ce în ce mai mult la ceea ce pînă atunci constituise privilegiul suveranului, dreptul de a-i face pe alții să moară (pedeapsa cu moartea), dar lasă să se comită cu atît mai multe hecatombe și genociduri: nu printr-o întoarcere la vechiul drept de a ucide, ci, dimpotrivă, în numele rasei, al spațiului vital, al condițiilor de viață și de supraviețuire pentru o populație care se consideră superioară și care-și tratează dușmanul nu ca pe inamicul juridic al vechiului suveran, ci ca pe un agent toxic sau infecțios, ca pe un soi de "pericol biologic". De acum înainte, "din aceleași motive" pedeapsa cu moartea tinde să fie abolită, iar holocausturile se înmulțesc, dovedind cu atît mai apăsat moartea omului. Atîta doar că, atunci cînd puterea ia, astfel, viața ca obiect și ca obiectiv, rezistența față de putere se reclamă deja de la viață și o întoarce împotriva puterii. "Viața ca obiect politic a fost luată oarecum în sensul propriu al cuvîntului și întoarsă împotriva sistemului care se străduiește să o controleze." Contrar a ceea ce susținea discursul făcut de-a gata, nu este cîtuși de puțin nevoie să vorbim în numele omului pentru a rezista. Ceea ce extrage rezistența din omul cel vechi sînt, cum spunea Nietzsche, forțele unei vieți mai ample, mai active, mai afirmative, mai bogate în posibilități. Supraomul nici n-a vrut să însemne vreodată altceva: *în omul însuși* trebuie să eliberăm viața, pentru că omul însuși este un mod de a o încarcera. Viața devine rezistență față de putere în momentul cînd puterea ia ca obiect viața. Și aici, cele două operații aparțin aceluiași orizont (așa cum se poate foarte bine observa în chestiunea avortului, cînd puterile cele mai reacționare ajung să invoce "dreptul la viață"...). Cînd puterea

30. "L'intellectuel «universel» et l'intellectuel «spécifique»", *L'arc,* nr. 70 (convorbire cu Fontana).

devine bio-putere, rezistența devine putere a vieții, putere-vitală ce nu se lasă oprită la speciile, mediile și căile unei diagrame sau ale alteia. Forța care vine din Afară nu este, oare, tocmai o anumită idee despre Viață, un anumit vitalism cu care culminează gîndirea lui Foucault? Viața nu este cumva tocmai această capacitate de a rezista forței? Încă din *Nașterea clinicii,* Foucault îl admira pe Bichat pentru că inventase un nou vitalism, definind viața ca ansamblul funcțiilor care opun rezistență morții[31]. În omul însuși se cuvine să căutăm, atît la Foucault, cît și la Nietzsche, ansamblul forțelor și al funcțiilor care opun rezistență... morții omului. Spinoza spunea: nu putem ști ce poate un corp uman atunci cînd se eliberează din disciplinele omului. Iar Foucault: nu putem ști ce poate omul "ca ființă vie", ca ansamblu de "forțe care rezistă"[32].

31. *NC,* p. 161. "Bichat a relativizat conceptul de moarte, făcîndu-l să decadă din acel absolut în care apărea ca un eveniment indivizibil, decisiv și irecuperabil: el l-a volatilizat și l-a distribuit în viață, sub forma morților în detaliu, a morților parțiale, progresive și atît de lente în împlinirea lor dincolo de moartea însăși. Dar din acest fapt el concepea o structură esențială a gîndirii și a percepției medicale; moartea este la ce se opune viața și la ce se expune aceasta; este acel ceva în raport cu care ea este o vie opoziție, deci viață; este acel ceva în raport cu care ea este în mod analitic expusă, deci adevărată... Vitalismul apare pe fondul acestui mortalism."

32. *VC,* p. 108.

ÎNCREȚIRILE SAU LĂUNTRUL GÎNDIRII (SUBIECTIVARE)

Ce s-a întîmplat pe parcursul destul de îndelungatei tăceri care a urmat *Voinței de a cunoaște*? Poate că Foucault a avut senzația unei oarecare neînțelegeri legate de această carte: nu s-a închis oare prea mult în raporturile de putere? El își aduce lui însuși următoarea obiecție: "Iată-vă din nou, cu aceeași *incapacitate de a trece linia,* de a trece de partea cealaltă... mereu aceeași opțiune, de partea puterii, a ceea ce spune sau face să se spună ea..."[1] Și își răspunde, firește, că "punctul cel mai intens al vieților, acela în care se concentrează întreaga lor energie, este tocmai acolo unde ele se lovesc de putere, se luptă cu ea, încearcă să-i folosească forțele sau să scape din capcanele ei". Ar putea tot atît de bine să răspundă că, după părerea lui, centrii difuzi de putere nu există în absența unor puncte de rezistență, care sînt, într-o oarecare măsură, primi; și că puterea nu-și stabilește ca obiectiv viața fără a trezi, fără a provoca o viață care rezistă puterii; și, în sfîrșit, că forța lui Afară nu încetează să răvășească și să dea peste cap diagramele. Ce se întîmplă însă dacă, invers, raporturile transversale de rezistență încep să se restratifice, să întîlnească și chiar să fabrice noduri de putere? Deja eșecul final, după 1970, al revoltelor din închisori îl întristase pe Foucault, dar și alte evenimente, la scară mondială, avuseseră cu siguranță darul să-i accentueze și mai mult tristețea. Dacă puterea constituie adevăr, cum poate fi atunci concepută o "putere a adevărului" care să nu mai fie adevăr al puterii, un adevăr care să decurgă din liniile transversale de rezistență, și nu din liniile integrale de putere? Cum poate fi "trecută linia"? Și dacă trebuie să ajungem la viață ca forță din Afară, cine ne poate asigura că acest Afară nu este un vid înspăimîntător, iar această viață care pare a opune rezistență, o simplă repartizare în vid a unor morți "parțiale, progresive și lente"? Nu se mai poate nici măcar afirma că moartea transformă viața în destin, într-un eveniment "indivizibil și decisiv", ci mai degrabă că ea se multiplică și se diferențiază pentru a-i da vieții singularitățile, altfel spus adevărurile pe care acesteia i se pare că le datorează propriei sale rezistențe. Ce ne mai rămîne atunci de făcut decît să trecem prin toate aceste morți care preced marea limită a morții înseși, și care continuă și după ea? Viața nu mai constă, atunci, decît în a-ți ocupa locul, în a ocupa toate locurile în cortegiul acestui "Se moare". Tocmai în acest punct se despărțea Bichat de concepția clasică asupra morții ca moment decisiv și eveniment indivizibil, și o făcea chiar în două

1. *VOI*, p. 219.

feluri, definind în același timp moartea ca fiind coextensivă vieții și totodată ca alcătuită dintr-o mulțime de morți parțiale și singulare. Cînd Foucault analizează tezele lui Bichat, tonul său demonstrează că este vorba despre cu totul altceva decît despre o analiză epistemologică[2]. Este vorba, nici mai mult, nici mai puțin, decît de a concepe moartea – și puțini oameni, asemeni lui Foucault, au murit în felul în care au conceput-o. Forța vitală atît de specifică lui Foucault, el a gîndit-o și a trăit-o întotdeauna și ca pe o moarte multiplă, după modelul lui Bichat. Ce mai rămîne atunci în afara acelor vieți anonime care nu ajung să se manifeste decît izbindu-se de putere, luptîndu-se cu ea, schimbînd cu ea "cuvinte scurte și stridente" înainte de a se întoarce în beznă, ce mai rămîne în afara acelei existențe pe care Foucault o numea "viața oamenilor infami" și pe care o propunea respectului nostru în virtutea "nefericirii, furiei și incertei lor nebunii"[3]? Într-un mod straniu și de neînțeles, tocmai de la această "infamie" voia el să se reclame: "Plecasem de la acest soi de particule dotate cu o energie cu atît mai mare cu cît ele însele sînt mai mici și mai dificil de distins". Ajungînd pînă la sfîșietoarea formulă din *Practicarea plăcerilor:* "a te desprinde de tine însuți"[4].

Voința de a cunoaște se încheie în mod explicit cu o îndoială. Dacă, la finalul *Voinței de a cunoaște,* Foucault se trezește în impas, aceasta nu se datorează modului său de a gîndi puterea, ci mai curînd faptului că el a descoperit impasul în care ne aduce puterea însăși, în viață ca și în gîndire, pe noi, care ne izbim de ea în cele mai mărunte adevăruri ale noastre. N-ar exista ieșire decît dacă Afară ar fi cuprins într-o mișcare care l-ar smulge golului, loc al unei mișcări care l-ar deturna de la moarte. Ar fi ca un fel de nouă axă, distinctă deopotrivă de aceea a cunoașterii și de cea a puterii. Axă pe care se poate cuceri seninătatea? O autentică afirmare a vieții? Oricum, nu este vorba de o axă care le anulează pe celelalte, ci de o axă care acționa deja simultan cu celelalte, împiedicîndu-le să se blocheze într-un impas. Poate că această a treia axă era prezentă încă de la început la Foucault (la fel cum și puterea fusese prezentă de la început,

2. *NC,* pp. 183–189, 194–195.

3. *VOI,* p. 219. Se cuvine să remarcăm faptul că Foucault se opune altor două concepții cu privire la infamie. Una dintre ele, apropiată de Bataille, are în vedere viețile care pătrund în legendă sau în poveste chiar prin excesul lor (o infamie clasică mult prea "notorie", de pildă Gilles de Rais, deci o falsă infamie). Conform celeilalte concepții, mai apropiată de Borges, o viață trece în legendă deoarece complexitatea întreprinderii ei, ocolișurile și discontinuitățile ei nu pot deveni inteligibile decît prin intermediul unei narațiuni capabile să-i epuizeze posibilul și să îmbrățișeze niște eventualități chiar și contradictorii (o infamie "barocă"; pentru care un bun exemplu ar fi Stavisky). Foucault însă concepe un al treilea tip de infamie, la drept vorbind o infamie a rarității, aceea caracteristică oamenilor insignifianți, obscuri și simpli, care nu datorează decît unor plîngeri sau unor rapoarte ale poliției faptul de a fi aduși, o clipă, la lumină. Concepție apropiată de cea a lui Cehov.

4. *PP,* p. 129. [În original: *"se déprendre de soi-même",* redat, mult mai rece, în traducerea românească prin "pentru a te putea distanța de tine însuți". *(N. tr.)*]

în cunoaștere). Dar el n-ar fi putut să se desprindă de ea decît luîndu-și distanță, chiar și cu riscul de a reveni asupra celorlalte două. Foucault simțea nevoia de a opera o remaniere generală a întregului său demers, pentru a discerne acest drum ce rămînea greu perceptibil atîta timp cît se afla înfășurat în celelalte: este tocmai remanierea pe care el o prezintă în introducerea generală la *Practicarea plăcerilor*.

În ce fel era această nouă dimensiune prezentă totuși încă de la început? Pînă acum am întîlnit, deja, trei dimensiuni: relațiile formate, formalizate pe straturi (Cunoaștere); raporturile de forțe la nivelul diagramei (Putere); și raportul cu Afară, acest raport absolut, cum spune Blanchot, dar care este totodată și non-raport (Gîndire). Să însemne oare toate acestea că nu există lăuntru? Foucault a supus permanent interioritatea unei critici radicale. Dar *un lăuntru care ar fi mai profund decît orice lume interioară,* la fel cum Afară este mai îndepărtat decît orice lume exterioară? Afară nu reprezintă o limită înțepenită, ci o materie mișcătoare animată de mișcări peristaltice, de cute și încrețiri care duc la constituirea unui lăuntru: nu ceva diferit de Afară, ci exact lăuntrul *acestui* Afară. *Cuvintele și lucrurile* dezvoltau tocmai această temă: dacă gîndirea vine din Afară și nu conține a aparține acestui Afară, cum s-ar putea ca acesta să nu apară înlăuntru, sub forma a ceea ce gîndirea nu gîndește și nu poate să gîndească? De aceea negînditul nici nu se află în exterior, ci în chiar inima gîndirii, ca imposibilitate de a gîndi care dublează și adîncește exteriorul[5]. Că există un lăuntru al gîndirii, un negîndit, epoca clasică o spusese încă de pe cînd invoca infinitul, diferitele ordini de infinit. Iar începînd cu secolul al XIX-lea, mai curînd dimensiunile finitudinii vor fi cele care vor plia acest Afară, constituind o "profunzime", o "opacitate retrasă în sine", un lăuntru al vieții, al muncii și al limbajului, în care omul se adăpostește fie și doar pentru a dormi, dar care, invers, se instaurează în omul treaz "în calitatea lui de ființă vie, de individ care muncește și de subiect cuvîntător"[6]. Fie plierea infinitului, fie replierile finitudinii îl curbează pe Afară, constituind, astfel, lăuntrul. Încă din *Nașterea clinicii,* Foucault arătase modul în care clinica opera o aducere la suprafață a corpului, dar și felul în care anatomia patologică avea, apoi, să introducă în acesta niște încrețituri adînci, care însă n-ar mai reînvia vechea interioritate, ci ar constitui, mai curînd, noul lăuntru *al* acestui Afară[7]. Lăuntrul ca operație a lui Afară: în întreaga sa operă, Foucault pare urmărit de această temă a unui lăuntru care n-ar fi altceva decît un pliu al unui Afară, ca și cum nava ar putea fi doar o încrețitură a mării. Despre nebunul lansat pe corabia sa, în perioada Renașterii, Foucault spunea: "este pus *în interiorul exteriorului,* și invers... prizonier în mijlocul celui mai liber, celui mai deschis dintre drumuri:

5. *CL,* pp. 378–385: "cogito-ul și negînditul". Și *GE*.

6. *CL,* pp. 298, 367, 372, 380.

7. *NC,* pp. 170, 171, 176–177, 206.

strîns înlănțuit într-o infinită răscruce. El este Călătorul prin excelență, adică prizonierul călătoriei"[8]. Gîndirea nu are altă ființă decît tocmai acest nebun. "Să-l închizi pe Afară, altfel spus să-l constitui într-o interioritate de așteptare sau de excepție", spune Blanchot referindu-se la Foucault[9].

Dar poate că tema care l-a obsedat întotdeauna pe Foucault a fost, mai curînd, aceea a dublului. Dublul însă nu este niciodată o proiecție a interiorului, ci, dimpotrivă, o interiorizare a lui Afară. Nu este o dedublare a Unului, ci o redublare a Altuia. Nu este o reproducere a Aceluiași, ci o repetare a Diferitului. Nu este emanația unui EU, ci imanentizarea unui mereu-altul sau a unui Non-eu. Nicicînd altul nu este, prin redublare, un dublu, ci eu însumi sînt cel care mă văd ca dublul altuia: nu mă întîlnesc la exterior, ci îl aflu pe altul în mine ("este vorba de a arăta felul în care Altul, Îndepărtatul, este, deopotrivă, cel mai Apropiat și Același"[10]). Este exact ca invaginarea unui țesut în embriologie sau ca efectuarea unei dubluri în croitorie: a răsuci, a îndoi, a stopa... În paginile ei cele mai paradoxale, *Arheologia cunoașterii* arăta tocmai felul în care o frază o repetă pe alta și, mai ales, felul în care un enunț repetă, dublează un "altceva" care abia dacă se deosebește de el (emisia literelor pe tastatura mașinii de scris, AZERT). Dar și cărțile despre putere arătau felul în care formele stratificate repetă niște raporturi de forțe care abia dacă se deosebesc de ele, ca și faptul că istoria constituie dublura unei deveniri. Și tocmai această temă permanentă la Foucault făcuse deja obiectul unei analize complete, străbătînd [întreaga carte despre] *Raymond Roussel*. Căci ceea ce descoperise Raymond Roussel era tocmai asta: fraza lui Afară; repetarea ei într-o a doua frază; infima diferență dintre cele două ("agățătura"); răsucirea, dublarea și redublarea, de la una la alta. "Agățătura" nu mai reprezintă un accident al țesăturii, ci noua regulă conform căreia țesătura externă se în-toarce *[se tord]*, se invaginează și se dublează. Regula "facultativă", sau emisia hazardului: o aruncare de zar. Jocurile repetiției, ale diferenței și ale dublării sînt, spune Foucault, cele care le "raportează". Nu este singura dată cînd Foucault face o prezentare literară, umoristică, a ceva ce se poate demonstra prin intermediul epistemologiei sau al lingvisticii, ambele niște discipline serioase. *Raymond Roussel* a sudat, a cusut laolaltă toate înțelesurile cuvîntului "dublură", pentru a demonstra faptul că lăuntrul este întotdeauna încrețirea unui presupus Afară[11]. Iar cea de pe urmă metodă a lui Roussel, proliferarea parantezelor interioare unele

8. *IN*, p. 16. [Traducere ușor modificată. *(N. tr.)*]

9. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, p. 292.

10. *CL*, pp. 397-398 (și despre omul conform concepției lui Kant, ca "dublet empirico-transcendental", ca "redublare empirico-critică").

11. Acestea sînt temele recurente din *RR* (în special cap. II, în care toate sensurile "dublării" și "dublurii" sînt recapitulate plecînd de la textul *Chiquenaude* al lui Roussel, "versurile dublurii în piesa lui Forban călcîi roșu", pp. 37-38).

altora, multiplică încrețiturile din frază. De unde importanța cărții dedicate lui de către Foucault. Și fără îndoială că drumul pe care ea îl trasează este la rîndul său unul dublu. Nu în sensul că am putea să inversăm ordinea de întîietate: lăuntrul va fi întotdeauna dublura *lui* Afară. Dar fie, asemeni lui Roussel, imprudent și căutînd moartea, vom vrea să desfacem dublura și să netezim pliurile "cu un gest deliberat", pentru a-l regăsi pe Afară și "vidul său irespirabil". Fie, mai înțelepți și mai prudenți, asemeni lui Leiris, aflat cu toate acestea în culmea altei cutezanțe, vom urma pliurile, le vom întări dublurile, din agățătură în agățătură, ne vom înconjura cu încrețituri care alcătuiesc o "memorie absolută", pentru a face din Afară un element vital și renăscător[12]. *Istoria nebuniei* spunea: a fi plasat în interiorul exteriorului, și invers... Poate că Foucault n-a făcut decît să oscileze neîncetat între aceste două căi ale dublului, așa cum le degajase încă de foarte devreme: opțiunea dintre moarte și memorie. Și poate că a ales moartea, asemeni lui Roussel, nu însă fără a fi trecut prin ocolișurile și încrețiturile memoriei.

Dar poate că ar trebui să ne întoarcem chiar pînă la greci... În felul acesta, cea mai pasională problemă și-ar afla condițiile apte s-o "răcească" și chiar s-o calmeze. Dacă plierea, dacă redublarea bîntuie întreaga operă a lui Foucault, neaflîndu-și însă un loc propriu decît tîrziu, este pentru că ea avea nevoie de o nouă dimensiune care trebuia să se deosebească atît de raporturile de forță sau de putere, cît și de formele stratificate de cunoaștere: "memoria absolută". Formațiunea istorică grecească prezintă noi raporturi de putere, foarte diferite de vechile formațiuni imperiale, și care se actualizează în lumina greacă înțeleasă ca regim de vizibilitate și în logosul grec înțeles ca regim al enunțurilor. Se poate, prin urmare, vorbi de o diagramă de putere care traversează mai multe domenii de cunoaștere calificate: "garantarea autoconducerii, buna administrare a propriei gospodării și participarea la cîrmuirea cetății sînt trei practici de același tip", iar la Xenofon "se vede clar că între aceste trei arte există continuitate și izomorfism, ca și o succesiune cronologică a realizării lor în existența individului"[13]. Dar nu aici încă apare totuși cea mai mare noutate adusă de greci. Noutatea grecilor apare abia ulterior, ca urmare a unui duble "rupturi": atunci cînd "exercițiile ce permit guvernarea de sine" *se desprind* în același timp de putere ca raport de forțe și de cunoaștere ca formă stratificată, sub forma unui "cod" al virtuții. Este vorba, pe de o parte, de un "raport cu sine însuși" care începe să derive din raportul cu alții; și, pe

12. Textul despre Roussel și Leiris se cuvine citat integral, pentru că angajează, după părerea noastră, ceva care privește întreaga existență a lui Foucault: "Din atîtea lucruri lipsite de statut, din atîtea stări civile fantomatice, Leiris își adună încet-încet propria-i identitate, de parcă în *cutele* cuvintelor ar dormi, ca niște himere nicicînd pe de-a-ntregul moarte, memoria absolută. Aceste cute, Roussel le elimină cu un gest deliberat, pentru a afla în ele un vid irespirabil, o riguroasă absență a ființei de care va putea să dispună în deplină suveranitate, pentru a confecționa figuri fără nici o înrudire sau specie" (pp. 28–29).

13. *PP*, p. 173. [Traducere ușor modificată. *(N. tr.)*]

de altă parte, de o "constituire de sine" care începe să derive din codul moral înțeles ca regulă de cunoaștere[14]. Această derivare și această desprindere trebuie înțelese în sensul că *raportul cu sine* începe să capete independență. E ca și cum raporturile din Afară s-ar plia, s-ar îndoi pentru a forma o dublură, o căptușeală, și ar lăsa astfel să-și facă apariția un raport cu sine însuși, constituind un lăuntru ce se cască și se dezvoltă pe linia unei dimensiuni proprii: *"enkrateia"*, raportul cu sine ca stăpînire de sine, "este o putere exercitată asupra sinelui *în* puterea exercitată asupra celorlalți" (cum ar putea cineva să pretindă a-i conduce pe alții dacă nu știe să se conducă pe sine?), ajungîndu-se pînă acolo încît raportul cu sine, devine "un principiu de reglementare internă" față de puterile constituante ale politicii, familiei, elocvenței, jocurilor și chiar virtuții[15]. Aceasta este versiunea greacă a "agățăturii" și a dublurii: desprindere ce operează o pliere, o reflectare.

Sau cel puțin aceasta e versiunea lui Foucault cu privire la noutatea introdusă de greci. Iar această versiune ni se pare una de mare importanță, în minuțiozitatea și în modestia ei aparentă. Ceea ce au făcut grecii n-a fost să reveleze Ființa sau să desfășoare Deschisul, printr-un gest istoric-mondial. Ci mult mai puțin sau mult mai mult, cum ar spune Foucault[16]. O îndoire a lui Afară, prin exerciții practice. Grecii reprezintă prima dublură. Ceea ce aparține lui Afară e forța, pentru că aceasta este mai presus de orice raport cu alte forțe: este inseparabilă, în ea însăși, de puterea de a afecta alte forțe (spontaneitate) și de a fi afectată la rîndu-i de altele (receptivitate). Dar ceea ce rezultă atunci de aici este *un raport al forței cu ea însăși, o putere de a se afecta pe sine, o afectare de sine prin sine*. Conform diagramei grecești, doar oamenii liberi pot să-i conducă pe alții ("agenți liberi" și "raporturi agonistice" între ei, iată niște trăsături diagramatice)[17]. Dar cum ar putea aceștia să-i conducă pe alții dacă nu reușesc să se guverneze pe ei înșiși? Trebuie ca stăpînirea celorlalți să se dubleze cu o stăpînire de sine. Trebuie ca raportul cu alții să fie dublat de un raport cu sine. Trebuie ca regulile obligatorii ale puterii să fie dublate de reguli facul-

14. *PP*, p. 174 (cele două aspecte ale "rupturii" posterioare epocii clasice). [Traducere ușor modificată. *(N. tr.)*]

15. *PP*, p. 176.

16. De unde un anumit ton al lui Foucault, care marchează o distanțare față de Heidegger (nu, grecii nu sînt "celebri..."), cf. convorbirea cu Barbedette și Scala, în *Les Nouvelles littéraires*, 28 iunie 1984. [Text republicat sub titlul "Le retour de la morale" *in* M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. 4, pp. 696–707. *(N. tr.)*]

17. Diagrama forțelor sau a raporturilor de putere specifică grecilor nu este analizată direct de către Foucault. Aceasta poate pentru că el considera că anumiți istorici contemporani, precum Detienne, Vernant și Vidal-Naquet, făcuseră deja acest lucru. Originalitatea lor constă, de altfel, tocmai în faptul că au definit spațiul fizic și mental grec în funcție de noul tip de raporturi de putere. Din acest punct de vedere, e important să arătăm că raportul "agonistic", la care Foucault face neîncetat aluzie, reprezintă o funcție originală (care apare în special în cadrul comportamentului amoros).

tative ale omului liber care o exercită. Este nevoie ca, din codurile morale care efectuează în mod divers diagrama (în cetate, în familie, în tribunale, la jocuri etc.), să rezulte un "subiect" care să se desprindă, care pe latura sa interioară să nu mai depindă de cod. Iată ce au făcut, aşadar, grecii: au pliat forţa, fără ca aceasta să înceteze a mai fi forţă. Au raportat-o la ea însăşi. Departe de a ignora interioritatea, individualitatea sau subiectivitatea, ei au inventat subiectul, dar ca pe o derivată, ca produsul unei "subiectivări". Au descoperit "existenţa estetică", adică dublura, căptuşeala, raportul cu sine, regula facultativă a omului liber[18]. (Dacă nu vom vedea această derivare ca pe o nouă dimensiune, vom spune că nu există subiectivitate la greci, mai ales dacă o vom căuta pe latura regulilor obligatorii...)[19] Ideea fundamentală a lui Foucault este aceea a existenţei unei dimensiuni a subiectivităţii care derivă din putere şi din cunoaştere, dar care nu mai depinde de ele.

Altfel privind lucrurile, tocmai *Practicarea plăcerilor* reprezintă un fel de ruptură faţă de cărţile precedente, şi aceasta din mai multe privinţe. Pe de o parte, ea evocă o durată lungă care începe o dată cu grecii şi se continuă pînă la noi trecînd prin creştinism, în timp ce cărţile precedente se ocupau de durate scurte, situate între secolele al XVII-lea şi al XIX-lea. Pe de altă parte, ea descoperă raportul cu sine ca pe o nouă dimensiune, ireductibilă la raporturile de putere şi la relaţiile de cunoaştere care făcuseră obiectul cărţilor anterioare: se impune, prin urmare, o reorganizare de ansamblu. Şi mai există, în sfîrşit, şi o ruptură faţă de *Voinţa de a cunoaşte,* care studia sexualitatea din dublul punct de vedere al puterii şi al cunoaşterii; acum, raportul cu sine este, într-adevăr, descoperit, dar legătura lui cu sexualitatea rămîne una incertă[20]. Primul pas către o reorganizare de ansamblu este, astfel, deja făcut: cum poate raportul cu sine să aibă o legătură electivă cu sexualitatea, ajungînd pînă la a da cu totul peste cap proiectul unei "istorii a sexualităţii"? Răspunsul este deosebit de riguros: aşa cum raporturile de putere nu se afirmă decît efectuîndu-se, şi raportul cu sine, care le pliază, nu se stabileşte decît efectuîndu-se. El se stabileşte şi se efectuează tocmai în sexualitate. Poate că nu imediat; căci constituirea unui lăuntru, a unei interiorităţi este mai curînd şi mai întîi

18. Despre constituirea subiectului sau "subiectivarea" ireductibilă la cod, *PP,* pp. 141-144; despre sfera existenţei estetice, pp. 182-184. Formula "reguli facultative" nu-i aparţine lui Foucault, ci lui Labov, dar ni s-a părut a se potrivi perfect statutului enunţului, pentru a desemna funcţii de variaţie internă, şi nu constante. Ea capătă acum un sens mai general, desemnînd funcţii regulatoare ce se deosebesc de coduri.

19. *PP,* pp. 163-164.

20. Foucault spune că începuse prin a scrie o carte despre sexualitate (continuarea *Voinţei de a cunoaşte,* pe aceeaşi linie); "apoi am scris o carte despre noţiunea de sine şi despre tehnicile sinelui din care sexualitatea dispăruse şi am fost nevoit să rescriu pentru a treia oară o carte în care am încercat să menţin un echilibru între una şi cealaltă". Cf. Dreyfus şi Rabinow, p. 323. ["Despre genealogia eticii: o privire asupra unei lucrări în curs", trad. rom. E. Cioc, *in* M. Foucault, *Theatrum philosophicum, op. cit.,* p. 532. *(N. tr.)*]

alimentară decît sexuală[21]. Dar, o dată în plus, ce anume face ca sexualitatea să se "rupă" treptat de alimentație și să devină locul de efectuare a raportului cu sine? Răspunsul îl constituie faptul că sexualitatea, așa cum este ea trăită de greci, incarnează în femelă elementul receptiv al forței și în mascul elementul activ sau spontan[22]. Din acel moment, raportul cu sine al omului liber va privi sexualitatea în trei moduri diferite: sub forma simplă a unei "Dietetici" a plăcerilor (a te autoguverna pentru a fi apt să-ți guvernezi în mod activ propriul corp); sub forma compusă a unei "Economii" (a gospodăriei, a te autoguverna pentru a fi capabil să-ți guvernezi femeia, și pentru ca și ea să ajungă la o bună receptivitate); și sub forma dedublată a unei "Erotici" a băieților tineri (a te autoguverna pentru a face în așa fel ca și adolescentul să învețe să se autoguverneze, să fie activ și să poată opune rezistență puterii exercitate de alții)[23]. Grecii n-au inventat, astfel, doar raportul cu sine, ci l-au și legat, compus și dedublat prin sexualitate. Pe scurt, o întîlnire, bine întemeiată la greci, între raportul cu sine și sexualitate.

Redistribuirea, reorganizarea se face de la sine, sau oricum pe o durată lungă. Căci raportul cu sine nu va rămîne zona rezervată și repliată a omului liber, independentă de orice "sistem instituțional și social". Raportul cu sine va fi prins în raporturile de putere și în relațiile de cunoaștere. Se va reintegra în aceste sisteme din care începuse prin a deriva. Individul interior se vede codificat, recodificat în cadrul unei cunoașteri "morale", dar el devine mai cu seamă miza puterii, este diagramatizat. Pliul este, astfel, desfăcut, întins, etalat; subiectivarea *[la subjectivation]* omului liber se transformă în aservire *[assujettissement]*: pe de o parte, prin "supunerea față de altul prin control și dependență", cu toate procedurile de individualizare și de modulare pe care le instaurează puterea, preocupîndu-se de viața cotidiană și de interioritatea celor pe care-i va numi subiecții ei; și, pe de altă parte, prin "legarea (fiecăruia în parte) de propria sa identitate prin intermediul conștiinței și al cunoașterii de sine", cu toate tehnicile științelor morale și ale științelor despre om care vor forma o cunoaștere cu privire la subiect[24]. Simultan, sexualitatea se organizează, așadar, în jurul unor focare de putere, ea prilejuiește o "scientia sexualis" și se inte-

---

21. *PP,* pp. 156-157.

22. *PP,* pp. 153-154.

23. *PP,* II, III și IV (despre "antinomia adolescentului", p. 267).

24. Dreyfus și Rabinow, pp. 302-304. Rezumăm în cele ce urmează diferite indicații ale lui Foucault: a) morala are doi poli, codul și modul de subiectivare, dar care sînt invers proporționali, unul neintensificîndu-se decît dacă cel de-al doilea slăbește (*PP,* pp. 142-144); b) subiectivarea tinde să reintre într-un cod și se golește sau se consolidează numai în beneficiul codului (este una dintre temele generale ale *PS*); c) își face apariția un nou tip de putere, care își propune ca sarcină să individualizeze și să străpungă interiorul: mai întîi, puterea pastorală a Bisericii, reluată apoi de puterea de stat (Dreyfus și Rabinow, pp. 305-306: acest text al lui Foucault intersectează analizele din *SP* referitoare la "puterea individualizantă și modulatoare").

grează într-o instanță de "putere-cunoaștere", Sexul (Foucault reîntîlnește aici analizele din *Voința de a cunoaște*).

Trebuie oare să tragem atunci concluzia că noua dimensiune creată de greci dispare, rabatîndu-se pe cele două axe ale cunoașterii și puterii? Dacă ar fi așa, ar trebui să ne reîntoarcem pînă la greci pentru a regăsi raportul cu sine ca individualitate liberă. Nici vorbă însă, firește, de așa ceva. Întotdeauna va exista un raport cu sine care să reziste codurilor și puterilor; și tocmai raportul cu sine constituie una dintre originile punctelor de rezistență despre care vorbeam anterior. Am greși, de pildă, dacă am reduce moralele creștine la efortul de codificare pe care ele îl operează și la puterea pastorală pe care o invocă, neținînd seama de "mișcările spirituale și ascetice" de subiectivare care nu încetează să se dezvolte înainte de Reformă (există subiectivări colective)[25]. Nu-i suficient să spunem nici măcar că acestea opun rezistență celorlalte; există o neîncetată comunicare între ele, fie pentru a se lupta, fie pentru a intra în diferite combinații. Ceea ce se cuvine, prin urmare, remarcat este faptul că subiectivarea, raportul cu sine se elaborează neîncetat, dar numai metamorfozîndu-se, schimbîndu-și modalitățile, astfel încît modul grec este doar o amintire foarte îndepărtată. Recuperat de raporturile de putere și de relațiile de cunoaștere, raportul cu sine nu încetează să renască, în altă parte și în alt fel.

Formula cea mai generală a raportului cu sine e următoarea: afectare a sinelui de către sine, sau forța pliată. Subiectivarea se face prin pliere. Numai că există *patru plieri,* patru pliuri ale subiectivării, la fel ca fluviile din Infern. Primul privește partea materială din noi înșine, care va fi înconjurată, prinsă în pliu: la greci era vorba de corp, de așa-numitele *"aphrodisia";* la creștini însă va fi carnea cu dorințele ei, va fi dorința, adică o cu totul altă modalitate substanțială. Cel de-al doilea este pliul raportului de forțe, la propriu vorbind; căci raportul de forțe este curbat pentru a deveni raport cu sine conform unei reguli de fiecare dată singulare; nu este, desigur, același lucru cînd regula eficientă e naturală sau, dimpotrivă, divină, rațională sau estetică... Cel de-al treilea este pliul cunoașterii sau pliul adevărului, în măsura în care acesta duce la constituirea unui raport între adevărat și propria noastră ființă și între aceasta și adevăr, raport ce va servi drept condiție formală pentru orice domeniu de cunoaștere și pentru orice cunoaștere în general: subiectivare a cunoașterii care nu se realizează deloc în același mod la greci și la creștini, la Platon, la Descartes sau la Kant. Cel de-al patrulea este pliul lui Afară însuși, ultimul: el este cel care constituie ceea ce Blanchot numea o "interioritate de așteptare", de la el așteaptă subiectul, în moduri de fiecare dată diverse, nemurirea, sau veșnicia, sau salvarea, sau libertatea, sau moartea, desprinderea... Cele patru pliuri pot fi privite, pe rînd, ca o cauză finală, o cauză formală, o cauză eficientă și o cauză materială a subiectivității sau a interiorității

25. *PP,* pp. 143-144.

înțelese ca raport cu sine[26]. Aceste pliuri sînt eminamente variabile, în ritmuri diferite de altfel, iar variațiile lor constituie tot atîtea moduri ireductibile de subiectivare. Ele operează "pe dedesubtul codurilor și regulilor", pe sub cunoaștere și putere, chiar dacă revin, desfășurîndu-se, la acestea, nu însă fără ca și alte curbări să-și facă în același timp apariția.

Și de fiecare dată, raportul cu sine este determinat să întîlnească sexualitatea, conform unei modalități corespunzătoare modului de subiectivare: aceasta pentru că spontaneitatea și receptivitatea forței nu se mai distribuie în funcție de un rol activ și de un rol pasiv, ca la greci, ci conform unei structuri bisexuale, ceea ce este cu totul diferit la creștini. Din punctul de vedere al unei confruntări generale, ce variații intervin între corpul și plăcerile grecilor și carnea și dorințele creștinilor? Este oare posibil ca Platon să rămînă la corp și la plăceri conform primului pliu, dar să se ridice deja la Dorință conform celui de-al treilea, repliind adevărul pe amant și degajînd un nou proces de subiectivare care conduce spre un "subiect al dorinței" (nu, așa cum se întîmplase pînă atunci, la un subiect al plăcerilor)[27]? Și ce vom spune, în fine, despre modurile noastre actuale, despre propriul nostru raport, modern, cu sine? *Care sînt cele patru pliuri ale noastre?* Dacă este adevărat că puterea a invadat din ce în ce mai mult viața cotidiană, interioritatea și individualitatea noastră, dacă a devenit, astfel, individualizantă, dacă este adevărat că și cunoașterea este pe zi ce trece mai individuată, alcătuind hermeneutici și codificări ale subiectului doritor, ce mai rămîne pentru subiectivitatea noastră? Subiectului nu-i "rămîne" nimic niciodată, pentru că el rămîne de fiecare dată de elaborat, ca un focar de rezistență, în funcție de orientarea pliurilor care subiectivează cunoașterea și curbează puterea. Să însemne oare atunci că subiectivitatea modernă regăsește corpul și plăcerile, împotriva unei dorințe aservite în mult prea mare măsură Legii? Chiar dacă poate părea așa, nu este vorba de o întoarcere la greci, pentru că niciodată nu există întoarcere[28]. Lupta pentru o subiectivitate modernă

---

26. Sistematizăm aici cele patru aspecte distinse de Foucault în *PP,* pp. 140–145 (iar la Dreyfus și Rabinow, pp. 333–334). Foucault folosește termenul "aservire" *[assujettissement]* pentru a desemna cel de-al doilea aspect al constituirii subiectului, însă atunci acest termen capătă un alt înțeles decît cel pe care-l are atunci cînd subiectul constituit este supus unor relații de putere. Cel de-al treilea aspect are o importanță deosebită și ne permite să reîntîlnim *Cuvintele și lucrurile:* într-adevăr, *CL* arăta felul în care viața, munca și limbajul erau mai întîi obiecte ale cunoașterii, înainte de a se plia pentru a constitui o subiectivitate mai profundă.

27. *PP,* capitolul despre Platon, V.

28. Conform *VC,* corpul și plăcerile, adică o "sexualitate fără sex", constituiau deja modalitatea modernă de a "rezista" în fața instanței "Sexului", care sudează dorința de lege (pp. 117–118). Dar aceasta nu reprezenta decît o întoarcere foarte parțială și ambiguă la greci, deoarece corpul și plăcerile lui trimiteau, în cazul grecilor, la raporturile agonistice dintre bărbați liberi, deci la o "societate virilă", unisexuată, ce le excludea pe femei, în timp ce noi căutăm, în mod cît se poate de evident, un alt tip de raporturi, specifice cîmpului nostru social. Cf. textul lui Foucault, *in* Dreyfus și Rabinow, pp. 322–331, despre pseudonoțiunea întoarcerii.

trece printr-o rezistență față de cele două forme actuale de aservire, una constînd în a ne individua în conformitate cu cerințele puterii, iar cealaltă înlegarea fiecărui individ de o identitate știută și cunoscută, bine determinată o dată pentru totdeauna. Lupta pentru subiectivitate se prezintă, astfel, ca un drept la diferență și ca un drept la variație, la metamorfoză[29]. (Înmulțim, aici, întrebările pentru că ne apropiem de manuscrisul inedit intitulat *Mărturisirile cărnii* și, dincolo de acesta, de ultimele direcții de cercetare abordate de Foucault.)

În *Practicarea plăcerilor,* Foucault nu descoperă subiectul. Într-adevăr, el îl definise deja ca fiind o derivare, o funcție derivată a enunțului. Definindu-l însă acum ca pe o derivată a lui Afară, condiționată de pliu, el îi conferă o deplină extensie și îl înzestrează, totodată, cu o dimensiune ireductibilă. Deținem, așadar, elemente pentru un răspuns la întrebarea cea mai generală: cum trebuie numită această nouă dimensiune, acest raport cu sine care nu mai este nici cunoaștere și nici putere? Afectarea sinelui de către sine să fie oare plăcerea sau, mai exact, dorința? Sau mai degrabă o "conduită individuală", înțeleasă ca o conduită de plăcere sau de dorință? Nu vom găsi termenul precis decît dacă vom remarca faptul că această a treia dimensiune se întinde pe durate lungi. Apariția unei încrețiri a lui Afară poate părea caracteristică formațiunilor occidentale. Este posibil ca Orientul să nu prezinte un asemenea fenomen și ca în cazul lui linia lui Afară să rămînă flotantă, plutind printr-un vid irespirabil: asceza ar fi, atunci, o cultură a autoanihilării sau un efort de a respira în vid, fără o producție specifică de subiectivitate[30]. Condiția pentru realizarea unei curbări a forțelor pare a apărea o dată cu raportul agonistic dintre bărbați liberi: adică o dată cu grecii. La ei forța se îndoaie asupra sieși în raportul cu altă forță. Dar chiar dacă facem ca procesul de subiectivare să înceapă o dată cu grecii, pînă la noi el ocupă tot o durată lungă. Această cronologie este cu atît mai demnă de a fi remarcată cu cît Foucault considera diagramele de putere locuri ale mutației, iar arhivele cunoașterii erau privite doar pe durate scurte[31]. Dacă ne vom pune întrebarea de ce această bruscă și neașteptată introducere a unei durate lungi în *Practicarea plăcerilor,* poate că motivul cel mai simplu e următorul: noi uităm foarte repede vechile puteri care nu se mai exercită și vechile cunoașteri care nu ne mai sînt de folos, dar în materie de morală nu încetăm să ne împovărăm cu vechi credințe în care nici măcar nu mai credem și să ne producem pe noi înșine ca

29. Dreyfus și Rabinow, pp. 302–303.

30. Foucault nu s-a considerat niciodată destul de competent pentru a se ocupa de formațiunile orientale. Face doar niște aluzii rapide la o "ars erotica" a chinezilor, care se deosebește cînd de "scientia sexualis" a noastră *(VC),* cînd de existența estetică a grecilor *(PP).* Întrebarea ar fi: există un Sine sau un proces de subiectivare în tehnicile orientale?

31. Despre problema duratelor lungi și a celor scurte în istorie, în comparație cu seriile, cf. Braudel, *Écrits sur l'histoire,* Flammarion. În *AC,* pp. 11–13, Foucault afirma că duratele epistemologice sînt obligatoriu scurte.

subiecți în niște moduri vechi, ce nu mai corespund problemelor noastre. Fapt care-l făcea pe cineastul Antonioni să spună: sîntem bolnavi de Eros... E ca și cum modurile de subiectivare ar avea viață lungă, iar noi am continua să ne jucăm de-a grecii sau de-a creștinii, de unde gustul nostru pentru "întoarcerile la...".

Există însă un motiv pozitiv mai adînc. Acela că încretirea însăși, redublarea, este o Memorie: "memorie absolută" sau memorie a lui Afară, aflată dincolo de memoria scurtă care se înscrie pe straturi și în arhive, dincolo de vestigiile care se află prinse încă în diagrame. Deja existența estetică a grecilor solicita în mod esențial memoria viitorului și foarte repede procesele de subiectivare s-au însoțit cu niște scrieri care duc la constituirea unor adevărate memorii, *"hypomnemata"*[32]. *Memorie* este adevăratul nume al raportului cu sine sau al afectării sinelui de către sine. După Kant, timpul era forma în care spiritul se afecta pe el însuși, tot așa cum spațiul era forma în care spiritul era afectat de altceva: timpul era, prin urmare, "autoafectare", ducînd la constituirea structurii esențiale a subiectivității[33]. Dar timpul ca subiect, sau mai degrabă ca subiectivare, se numește memorie. Nu memoria scurtă care vine după și care se opune uitării, ci "memoria absolută" care dublează prezentul, care îl redublează pe Afară și care face corp comun cu uitarea, deoarece este ea însăși, în mod neîncetat, uitată pentru a fi refăcută: pliul din ea se confundă cu deplierea, deoarece aceasta rămîne prezentă în celălalt sub forma a ceea ce este pliat. Numai uitarea (deplierea) regăsește ceea ce se află pliat în memorie (în pliul însuși). Asistăm astfel la o redescoperire finală a lui Heidegger de către Foucault. Ceea ce se opune memoriei nu este uitarea, ci uitarea uitării, care ne dizolvă în Afară și constituie moartea. Din contră, atîta timp cît Afară este pliat, un lăuntru îi este coextensiv, așa cum memoria este coextensivă uitării. Tocmai această coextensivitate e viață, durată lungă. Timpul devine astfel subiect pentru că este o pliere a lui Afară și, în această calitate a lui, face ca orice prezent să treacă în uitare, dar conservă întregul trecut în memorie, uitarea ca imposibilitate de întoarcere și memoria ca necesitare a reînceputului. Vreme îndelungată, Foucault îl gîndise pe Afară ca pe o ultimă spațialitate mai profundă decît timpul; abia ultimele sale lucrări redau o posibilitate de a scoate timpul în Afară și de a gîndi acest Afară ca timp, sub condiția pliului[34].

---

32. *PS,* pp. 347-352, și Dreyfus și Rabinow, pp. 339-344 (referitor la funcția extrem de variabilă a acestei literaturi a sinelui sau a acestor memorii, în funcție de natura procesului de subiectivare avut în vedere).

33. Aceasta este una dintre principalele teme ale lui Heidegger din interpretarea sa cu privire la Kant. Despre ultimele declarații ale lui Foucault reclamîndu-se de la Heidegger, cf. *Les Nouvelles,* 28 iunie 1984.

34. Așa cum dovedește tot *CL,* p. 399, tema lui Afară și a exteriorității este cea care pare a impune primatul spațiului asupra timpului.

Tocmai asupra acestui punct are loc confruntarea inevitabilă dintre Foucault și Heidegger: "pliul" a bîntuit neîncetat opera lui Foucault, dar abia în ultimele lui cercetări și-a aflat justa dimensiune. Ce asemănări și ce diferențe există între Foucault și Heidegger? Nu le vom putea evalua decît luînd ca punct de plecare ruptura lui Foucault de fenomenologie în înțeles "vulgar", adică ruptura sa de intenționalitate. Ceea ce respinge Foucault este chiar conștiința care vizează lucrul și își semnifică sieși lumea. Într-adevăr, intenționalitatea a fost făcută pentru a depăși orice psihologism și orice naturalism, dar ea inventează un nou psihologism și un nou naturalism, ajungînd, așa cum însuși Merleau-Ponty recunoștea, aproape să se confunde cu un "learning". Ea restaurează un psihologism al sintezelor conștiinței și ale semnificațiilor, și un naturalism al "experienței sălbatice" și al lucrului, al lăsării-să-fie a lucrului în lume. De unde dubla respingere a lui Foucault. Desigur, atîta timp cît rămînem la cuvinte și fraze, putem să credem în existența unei intenționalități prin care conștiința vizează ceva și își semnifică sieși (ca donatoare de semnificații); atîta timp cît rămînem la lucruri și la stări de lucruri, putem într-adevăr să credem în existența unei experiențe sălbatice care lasă lucrul să fie prin intermediul conștiinței. Dar "punerea între paranteze" de care se prevalează fenomenologia ar fi trebuit s-o împingă pe aceasta să depășească cuvintele și frazele în direcția *enunțurilor,* iar lucrurile și stările de lucruri în direcția *vizibilităților*. Însă enunțurile nu vizează nimic deoarece nici nu se raportează la ceva și nici nu exprimă un subiect, ci doar trimit la un limbaj, la o ființă-limbaj care le oferă niște obiecte și niște subiecți proprii și suficienți ca variabile imanente. Iar vizibilitățile nu se desfășoară în interiorul unei lumi sălbatice care s-ar afla deja deschisă în fața unei conștiințe primitive (antepredicative), ci trimit doar la o lumină, la o ființă-lumină care le oferă niște forme, niște proporții și niște perspective propriu-zis imanente, libere de orice privire intențională[35]. Nici limbajul și nici lumina nu vor fi privite din perspectiva care le raportează una la cealaltă (desemnare, semnificație, semnificanță a limbajului; mediu fizic, lume sensibilă sau inteligibilă), ci, în ireductibila dimensiune care o oferă pe fiecare în parte, fiecare suficientă și separată de cealaltă, "există" lumină și "există" limbaj. Orice intenționalitate se prăbușește în prăpastia dintre cele două monade, sau în "non-raportul" dintre a vedea și a vorbi. Aceasta este marea transformare pe care o operează Foucault: convertirea fenomenologiei într-o epistemologie. Căci a vedea și a vorbi înseamnă cunoaștere *[savoir],* dar noi nu vedem despre ce vorbim și nu vorbim despre ce vedem; iar atunci cînd vom vedea o pipă, nu vom înceta să afirmăm (în moduri diverse) "aceasta nu e o pipă...", ca și cum intenționalitatea s-ar nega pe ea însăși, s-ar distruge pe sine. Totul este cunoaștere, și acesta este primul motiv pentru care nu există experiență sălbatică: nu există

35. *RR,* pp. 136-140.

nimic înaintea cunoașterii, și nici sub ea. Dar cunoașterea este ireductibil dublă, a vorbi și a vedea, limbaj și lumină, și tocmai acesta-i motivul pentru care nu există intenționalitate.

Dar abia aici începe, de fapt, totul, pentru că și fenomenologia, la rîndul ei, pentru a conjura psihologismul și naturalismul de care continua să fie grevată, depășea intenționalitatea ca mod de raportare al conștiinței la obiectul ei (fiindul). Iar la Heidegger, urmat de Merleau-Ponty, depășirea intenționalității se făcea în direcția Ființei, a pliului Ființei. De la intenționalitate la pliu, de la fiind la ființă, de la fenomenologie la ontologie. Discipolii lui Heidegger ne-au învățat cît de inseparabilă este ontologia de pliu, deoarece Ființa este tocmai pliul pe care ea îl face cu fiindul, iar desfășurarea ființei, ca gest inaugural al grecilor, nu reprezintă opusul pliului, ci pliul însuși, articulația Deschisului, unicitatea dezvăluirii-învăluire. Mai puțin evident rămînea însă în ce fel și prin ce anume această pliere a ființei, pliul ființei și al fiindului, înlocuia intenționalitatea, fie și doar pentru a o întemeia. Este meritul lui Merleau-Ponty de a fi arătat felul în care o vizibilitate radicală, "verticală", se plia într-un Se-văzînd, făcînd astfel posibilă relația orizontală dintre un văzător și un văzut. Un Afară mai îndepărtat decît orice exterior "se răsucește", "se pliază", "se dublează" cu un Lăuntru mai profund decît orice interior, făcînd posibil raportul derivat al interiorului cu exteriorul. Această torsiune este cea care definește și "Carnea", mai presus de corpul propriu și de obiectele acestuia. Pe scurt, intenționalitatea fiindului este depășită către pliul ființei, spre Ființa ca pliu (Sartre, din contră, rămînea la intenționalitate, deoarece se mulțumea să facă "găuri" în fiind fără a ajunge pînă la pliul ființei). Intenționalitatea continuă să se desfășoare într-un spațiu euclidian care o împiedică să se înțeleagă pe ea însăși, trebuind astfel să fie depășită în direcția unui alt spațiu, "topologic", care pune în contact pe Afară cu Lăuntrul, departele extrem cu extremul adînc[36].

Nu încape îndoială că Foucault a găsit o puternică inspirație teoretică la Heidegger și la Merleau-Ponty pentru tema care-l obseda: pliul, dublura. Dar el găsea, totodată, și un exercițiu practic al pliului la Raymond Roussel: acesta desena o Vizibilitate ontologică, permanent pe cale de a se răsuci într-un "se-văzînd", într-o altă dimensiune decît cea a privirii și a

36. Despre Pliu, nod *[entrelacs]*, chiasm și "întoarcerea vizibilului asupra lui însuși", cf. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard. "Notele de lucru" insistă asupra necesității de a depăși intenționalitatea în direcția unei dimensiuni verticale care să constituie o topologie (pp. 263-264). La Merleau-Ponty, această topologie implică o descoperire a "cărnii" ca loc al unei reîntoarceri (ca de altfel deja la Heidegger, conform lui Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Éd. de Minuit). Iată de ce putem considera că analiza din *Mărturisirile cărnii*, așa cum o desfășoară Foucault în manuscrisul inedit, privește și ea ansamblul problemei "pliului" (incarnare), subliniind originea creștină a cărnii din punctul de vedere al istoriei sexualității.

obiectelor acesteia[37]. Am mai putea de asemenea face și o apropiere între Heidegger și Jarry, în măsura în care *patafizica* se prezintă efectiv ca o depășire a metafizicii, întemeindu-se în mod explicit pe ființa fenomenului. Dar dacă este să-i considerăm, astfel, pe Jarry sau pe Roussel ca o realizare a filosofiei lui Heidegger, nu înseamnă oare că pliul este astfel deplasat și se instalează într-un cu totul alt peisaj și dobîndește un cu totul alt sens? Nu este vorba de a diminua vreun pic din seriozitatea lui Heidegger, ci de a regăsi imperturbabila seriozitate a lui Roussel (sau a lui Jarry). Seriozitatea ontologică are nevoie de un umor diabolic sau fenomenologic. Și, într-adevăr, părerea noastră este că pliul ca dublură va dobîndi la Foucault o alură cu totul nouă, păstrîndu-și întreaga greutate ontologică. La început, pliul ființei, așa cum apare el la Heidegger și Merleau-Ponty, nu depășește intenționalitatea decît pentru a o întemeia în cealaltă dimensiune: de aceea Vizibilul (sau Deschisul) nu dă de văzut fără a da, totodată, și de vorbit, din moment ce pliul nu va constitui se-văzîndul vederii fără a constitui în același timp și se-vorbindul limbajului, astfel încît aceeași lume era cea care se vorbește în limbaj și care se vede în vedere. La Heidegger și la Merleau-Ponty, Lumina deschide deopotrivă o rostire și o vedere, ca și cum semnificațiile ar bîntui vizibilul, iar vizibilul ar murmura sensul[38]. Lucrurile nu pot sta însă la fel și la Foucault, pentru care Ființa-lumină nu trimite decît la vizibilități, iar Ființa-limbaj la enunțuri: pliul nu va putea să reîntemeieze o intenționalitate, pentru simplul motiv că aceasta pur și simplu dispare în disjuncția dintre cele două părți ale unei cunoașteri care nu este niciodată intențională.

Dacă cunoașterea este constituită din două forme, cum ar putea să existe intenționalitate a unui subiect în direcția unui obiect, din moment ce fiecare formă în parte are obiectele și subiecții săi[39]? Și totuși trebuie ca un raport să fie determinat între cele două forme și să reiasă din "non-raportul" lor. Cunoașterea este ființă, este prima figură a ființei, dar ființa este între două forme. Dar oare nu același lucru îl spunea și Heidegger, cu al său "între", sau Merleau-Ponty, cu al său "nod sau chiasm"? De fapt, nu este deloc același lucru. Căci, pentru Merleau-Ponty, nodul și "între"-le se confundă cu pliul. Nu însă și pentru Foucault. Există o împletire, o încrucișare a vizibilului și enunțabilului: modelul platonician al țeserii este

37. Textul din *RR* de la p. 136 insistă asupra acestui aspect, atunci cînd privirea trece prin lentila prinsă în tocul cu peniță: "Sărbătoare interioară ființei... vizibilitate în afara privirii, la care dacă accedem printr-o lentilă sau o vignetă este... pentru a pune privirea între paranteze... ființa se impune într-o serenitate pletorică..."

38. Conform lui Heidegger, *Lichtung* este Deschisul nu numai pentru lumină și pentru vizibil, ci și pentru voce și sunet. La fel și la Merleau-Ponty, pp. 201–202. Foucault respinge toate aceste conexiuni.

39. De exemplu, nu există un "obiect" cum ar fi nebunia, și care ar fi vizat de o "conștiință". Dar nebunia este văzută în diferite feluri și enunțată încă în alte feluri, în funcție de epoci și chiar în funcție de pragurile unei epoci. Nu vedem de fiecare dată aceiași nebuni și nu enunțăm întotdeauna aceleași boli. Cf. *AC*, pp. 41–42.

cel care ia locul intenționalității. Dar această întrețesere este o încleștare, o luptă între doi adversari ireductibili, între cele două forme ale Ființei-cunoaștere: este, dacă vrem, o intenționalitate, dar una reversibilă și multiplicată în ambele sensuri, devenită infinitezimală și microscopică. Nu este încă pliul ființei, ci împletirea celor două forme ale acesteia. Nu este încă o topologie a pliului, ci o strategie a întreteserii. E ca și cum Foucault le-ar reproșa lui Heidegger și lui Merleau-Ponty că merg prea repede. Iar ceea ce el găsește la Roussel, și în alt mod la Brisset, și în alt mod încă la Magritte, după cum ar mai fi putut să găsească și la Jarry, este lupta, înfruntarea audiovizuală, dubla capturare, zgomotul cuvintelor cucerind vizibilul și furia lucrurilor cucerind enunțabilul[40]. La Foucault a existat întotdeauna o temă halucinatorie a Dublilor și a dublurii, care are darul de a transforma orice ontologie.

Dar această dublă capturare, constitutivă pentru Ființa-cunoaștere, n-ar fi putut avea loc "între" două forme ireductibile dacă încleștarea luptătorilor n-ar decurge dintr-un element el însuși informal, dintr-un pur raport de forțe care apare din ireductibila separație a formelor. Aici este sursa bătăliei sau condiția ei de posibilitate. Aici este domeniul strategic al puterii, deosebit de domeniul stratic al cunoașterii. De la epistemologie la strategie. Alt motiv pentru care nu poate exista o experiență "sălbatică", întrucît bătăliile implică o strategie și orice experiență se află deja prinsă în niște raporturi de putere. Aceasta este cea de-a doua figură a ființei, "Possest", Ființa-putere, deosebită de Ființa-cunoaștere. Raporturile informale de forțe sau de putere sînt cele care instaurează relațiile "între" cele două forme ale cunoașterii formate. Cele două forme ale Ființei-cunoaștere sînt niște forme de exterioritate, deoarece enunțurile se dispersează în una, iar vizibilitățile în cealaltă; dar Ființa-putere ne introduce într-un element diferit, într-un Afară ne-formabil și ne-format, de unde vin forțele și combinațiile lor schimbătoare. Și iată că această a doua figură a ființei nu este încă pliul. Ci mai curînd o linie plutitoare, care nu face contur, singura însă capabilă să determine comunicarea dintre cele două forme aflate în luptă. La Foucault a existat întotdeauna un heracliteism mai profund ca la Heidegger, căci pînă la urmă fenomenologia este mult prea împăciuitoristă și a binecuvîntat mult prea multe lucruri.

Foucault descoperă, așadar, elementul care vine din Afară – forța. La fel ca și Blanchot, Foucault va vorbi nu atît despre un Deschis, cît despre un Afară. Și aceasta pentru că forța se raportează la forță, dar din Afară, ceea ce face ca tocmai acest Afară să "explice" exterioritatea formelor, atît pentru fiecare în parte, cît și în ceea ce privește relația lor mutuală. De unde importanța declarației lui Foucault în care acesta afirmă că Heidegger l-a

40. La Brisset găsește Foucault cea mai amplă dezvoltare a imaginii bătăliei: "El restituie cuvintele zgomotelor care le-au dat naștere și readuce în scenă gesturile, asalturile, violențele cărora acestea le sînt ca un blazon acum mut" (*GL*, XV).

fascinat întotdeauna, dar că nu l-a putut înțelege decît prin Nietzsche, cu Nietzsche (nu invers)[41]. Heidegger este posibilitatea lui Nietzsche, dar nu invers, iar Nietzsche, pentru a fi, nu și-a așteptat propria posibilitate. Trebuia regăsită forța, în sens nietzscheean, adică puterea, în înțelesul atît de particular de "voință de putere", pentru a-l descoperi pe Afară ca limită, ca orizont ultim plecînd de la care ființa se pliază. Heidegger s-a grăbit, a pliat prea repede, ceea ce nu era deloc de dorit: de unde profundul echivoc al ontologiei sale tehnice și politice, tehnică a cunoașterii și politică a puterii. Pliul ființei nu putea avea loc decît la nivelul celei de-a treia figuri: poate *forța* să se plieze pentru a fi afectare de sine prin sine, afect al sinelui de către sine, astfel încît Afară să constituie prin el însuși un Lăuntru coextensiv? Ceea ce au făcut grecii nu este un miracol. Există la Heidegger o latură renaniană, ideea luminii grecești, a miracolului grec[42]. Foucault spune: grecii au făcut mult mai puțin sau mult mai mult, la alegere. Au pliat forța, au descoperit forța ca pe ceva ce poate fi pliat, și aceasta doar prin strategie, pentru că au inventat un raport de forțe care trecea printr-o rivalitate între oameni liberi (a-i guverna pe alții doar cu condiția de a te guverna pe tine însuți...). Dar, forță între forțe, omul nu pliază forțele care-l alcătuiesc fără ca Afară să se plieze el însuși și să sape un Sine în om. Acesta e pliul ființei, care vine ca o a treia figură, atunci cînd formele sînt deja întrețesute și cînd bătăliile au început deja: atunci, ființa nu mai formează un "Sciest" și nici un "Possest", ci un "Se-este", în măsura în care pliul lui Afară constituie un Sine, iar Afară însuși, un Lăuntru coextensiv. Trebuia să se treacă prin împletirea stratico-strategică pentru a se ajunge la pliul ontologic.

Există cu adevărat trei dimensiuni ireductibile, dar aflate într-o implicare constantă: cunoașterea, puterea și sinele. Sînt trei "ontologii". Dar de ce ține Foucault să adauge că sînt istorice[43]? Pentru că ele nu stabilesc niște condiții universale. Ființa-cunoaștere este determinată de cele două forme pe care le îmbracă vizibilul și enunțabilul într-un anumit moment, iar lumina și limbajul nu pot fi despărțite de "existența singulară și limitată" pe care ele o au pe un anumit strat. Ființa-putere este determinată în cadrul unor raporturi de forțe care trec ele însele prin niște singularități variabile în funcție de epocă. În vreme ce sinele, ființa-sine, este determinată de procesul de subiectivare, adică de locurile prin care trece pliul (grecii nu au nimic universal). Într-un cuvînt, condițiile nu sînt niciodată mai gene-

41. "Întreaga mea devenire filosofică a fost determinată de lectura lui Heidegger. Dar trebuie să recunosc că Nietzsche a trecut înainte..." (*Les Nouvelles,* p. 40).

42. Interesant la Renan este modul în care *Rugăciunea pe Acropole* înfățișează "miracolul grec" în legătură esențială cu o amintire, și această amintire în legătură cu o uitare la fel de fundamentală, în cadrul unei structuri temporale a plictiselii (deturnarea). Zeus însuși se definește prin repliere, dînd naștere Înțelepciunii "după ce s-a retras în sine, după ce a răsuflat adînc".

43. Cf. Dreyfus și Rabinow, p. 332.

rale decît condiționatul și valorează prin propria lor singularitate istorică. Și tot de aceea condițiile nu sînt "apodictice", ci problematice. Condiții fiind, nu variază istoric; dar variază *o dată* cu istoria. Căci ceea ce prezintă ele este, într-adevăr, modul în care problema se pune în cadrul unei anumite formațiuni istorice: ce pot să cunosc sau ce pot să văd și să enunț în cutare condiții de lumină și de limbaj? Ce pot să fac, la ce putere să am pretenții și ce rezistențe să opun? Ce pot să fiu, cu ce fel de pliuri să mă înconjur și cum să mă produc ca subiect? Sub aceste trei condiții, "eu"-l nu desemnează un universal, ci un ansamblu de poziții singulare ocupate în cadrul unui Se vorbește-Se vede, Se înfruntă, Se trăiește[44]. Nici o soluție nu e transportabilă dintr-o epocă în alta, dar pot să existe suprapuneri sau pătrunderi ale unor cîmpuri problematice care fac ca "datele" unei vechi probleme să fie reactivate în cadrul alteia. (Poate că mai există ceva grecesc la Foucault, o anumită încredere într-o "problematizare" a plăcerilor...)

Pînă la urmă, practica reprezintă singura continuitate între trecut și prezent sau, invers, felul în care prezentul explică trecutul. *Dacă interviurile acordate de Foucault fac pe deplin parte din opera sa* este pentru că prelungesc problematizarea istorică a fiecăreia dintre cărți spre o elaborare a problemei actuale – nebunie, pedeapsă ori sexualitate. Care sînt noile tipuri de lupte, mai curînd transversale și imediate decît centralizate și mediate? Care sînt noile funcții ale "intelectualului", mai curînd "specific" sau "singular" decît universal? Care sînt noile moduri de subiectivare, mai curînd lipsite de identitate decît identitare? Aceasta este întreita rădăcină actuală a întrebărilor *Ce pot?, Ce știu?, Ce sînt?* Evenimentele care au condus la producerea lui [Mai] '68 au fost ca un fel de "repetare" a celor trei întrebări[45]. Care este,

---

44. Despre cele trei "probleme" ale lui Foucault, în mod evident confruntabile cu cele trei întrebări kantiene, *cf. PP,* pp. 127–132 (și Dreyfus și Rabinow, p. 307, unde Foucault își exprimă admirația față de Kant pentru că și-a pus întrebări nu numai cu privire la existența unui subiect universal, ci s-a întrebat și "cine sîntem în acest moment precis al istoriei?").

45. Dacă ar fi să dăm crezare anumitor analize, am putea crede că [Mai[1968 a avut loc doar în mintea unor intelectuali parizieni. Se cuvine deci reamintit faptul că a fost vorba de produsul unei îndelungate suite de evenimente mondiale și al unei serii de curente de gîndire internaționale, care legau deja *apariția unor noi forme de luptă de producerea unei noi subiectivități,* dacă n-ar fi să pomenim decît critica centralismului sau revendicările calitative privitoare la "calitatea vieții". În materie de evenimente mondiale, vom aminti pe scurt experiența iugoslavă a autogestiunii, primăvara cehoslovacă și reprimarea ei, războiul din Vietnam, războiul din Algeria și chestiunea rețelelor, dar și semnele unei "noi clase" (noua clasă muncitoare), noul sindicalism, agrar sau studențesc, focarele de psihiatrie și de pedagogie așa-zis instituționale... În ceea ce privește curentele de gîndire, se cuvine fără doar și poate să ne întoarcem pînă la Lukács, a cărui lucrare *Istorie și conștiință de clasă* punea deja problema unei noi subiectivități; apoi Școala de la Frankfurt, marxismul italian și primii germeni ai "autonomiei" (Tronti), apoi, în jurul lui Sartre, reflecția despre noua clasă muncitoare (Gorz), ca și diversele grupuri cum ar fi "Socialism sau Barbarie", "Situaționismul", "Calea Comunistă" (îndeosebi Félix Guattari și "micropolitica dorinței"). Curentele și evenimentele au interferat permanent. După [Mai] '68, Foucault regăsește în mod personal problema noilor forme de luptă, prin GIP și lupta purtată în jurul închisorilor, și elaborează "microfizica puterii", în momentul *SP.* El ajunge atunci să gîndească și să trăiască într-un mod cu totul nou

azi, lumina noastră și limbajul nostru, adică "adevărul" nostru? Ce puteri trebuie să înfruntăm și de ce capacități de rezistență dispunem, astăzi, cînd nu putem să ne mai mulțumim cu a spune că vechile lupte nu mai au nici o valoare? Și poate, mai presus de orice, nu asistăm, nu participăm noi oare la "producerea unei noi subiectivități"? Mutațiile pe care le traversează capitalismul nu-și găsesc oare un neașteptat "corespondent" în lenta apariție a unui nou Sine ca focar de rezistență? Ori de cîte ori se produce o mutație socială, nu există cumva și o mișcare de reconversie subiectivă, cu ambiguitățile, dar și cu potențialurile ei? Aceste întrebări pot fi considerate ca mai importante, inclusiv pentru dreptul pur, decît referința la niște universale drepturi ale omului. La Foucault, totul este formulat în variabile și în variație: variabilele cunoașterii (de exemplu, obiectele și subiecții ca variabile imanente ale enunțului) și variația relațiilor dintre forme; singularitățile variabile ale puterii și variațiile raporturilor de forțe; subiectivitățile variabile și variația pliului sau a subiectivității.

Dar chiar dacă este adevărat că, așa cum spuneam, condițiile nu sînt mai generale sau mai constante decît condiționatul, totuși Foucault se interesează de condiții. De aceea și spune: cercetare istorică, nu murică de istoric. El nu face o istorie a mentalităților, ci a condițiilor sub care se manifestă tot ce are o existență mentală, enunțurile și regimul de limbaj. Nu face o istorie a comportamentelor, ci a condițiilor sub care se manifestă tot ce are o existență vizibilă, sub un anumit regim al luminii. Nu face o istorie a instituțiilor, ci a condițiilor sub care acestea integrează anumite raporturi diferențiale de forțe, în orizontul unui anumit cîmp social. Nu face o istorie a vieții private, ci a condițiilor sub care raportul cu sine conduce la constituirea unei vieți private. Și nu face nici o istorie a subiecților, ci a proceselor de subiectivare, sub încrețirile care se operează în cadrul acestui cîmp deopotrivă ontologic și social[46]. Există, într-adevăr, un lucru care îl obsedează pe Foucault, și acesta este gîndirea, "ce înseamnă a gîndi? ce numim noi gîndire?", întrebarea lansată de Heidegger și reluată de Foucault, săgeată prin excelență. O istorie, dar numai a gîndirii ca atare. A gîndi înseamnă a experimenta, a problematiza. Cunoașterea, puterea și sinele reprezintă întreita rădăcină a unei problematizări a gîndirii. Mai întîi, conform cunoașterii ca problemă, a gîndi înseamnă a vedea și a vorbi, dar gîndirea are loc "între" cele două, în interstițiul sau în disjunc-

---

rolul intelectualului. După care va ajunge pe cont propriu la problema unei noi subiectivități, ale cărei date le va modifica după *VC* și pînă la *PP*, de data aceasta, poate, în legătură cu mișcările din America. Asupra legăturii dintre lupte, intelectual și subiectivitate, cf. analiza lui Foucault în Dreyfus și Rabinow, pp. 301–303. Iar interesul lui Foucault pentru noi forme de comunitate a fost, fără îndoială, esențial.

46. Cf. *PP*, p. 129. Cel mai profund studiu despre Foucault, istorie și condiții este cel al lui Paul Veyne, "Foucault révolutionne l'histoire", *Comment on écrit l'histoire*, Éd. du Seuil (în special referitor la problema "invarianților"). ["Foucault revoluționează istoria", *în* Paul Veyne, *Cum se scrie istoria*, trad. Maria Carpov, București, Ed. Meridiane, 1999. *(N. tr.)*]

ția dintre a vedea și a vorbi. Ea înseamnă, de fiecare dată, a inventa împletirea, a lansa, de fiecare dată, o săgeată a uneia către ținta celeilalte, a face să scînteieze o sclipire de lumină în cuvinte, a face să se audă un strigăt în lucrurile vizibile. A gîndi înseamnă a face în așa fel ca vederea să-și atingă propria limită și vorbirea, la rîndul ei, pe a sa, astfel încît ambele să devină limita comună care le raportează una la alta despărțindu-le.

Apoi, în funcție de puterea înțeleasă ca problemă, a gîndi înseamnă a emite singularități, a arunca niște zaruri. Ceea ce exprimă aruncarea de zaruri este faptul că a gîndi vine întotdeauna din afară (acel Afară care se cufunda, deja, în interstițiu sau constituia limita comună). A gîndi nu este ceva înnăscut sau dobîndit. Nu este exercițiul înnăscut al unei facultăți, dar nici un "learning" ce se constituie în lumea exterioară. Înnăscutului și dobînditului, Artaud le opunea "genitalul", genitalitatea gîndirii ca atare, o gîndire ce vine dintr-un Afară mai îndepărtat decît orice lume exterioară, deci mai apropiat decît orice lume interioară. Acest Afară trebuie oare să-l numim Hazard[47]? Într-adevăr, aruncarea zarurilor exprimă raportul de forțe sau de putere cel mai simplu, acela care se stabilește între niște singularități extrase la întîmplare (numerele de pe fețele zarului). Raporturile de forțe așa cum le înțelege Foucault nu-i privesc doar pe oameni, ci și elementele, literele alfabetului atunci cînd acestea sînt extrase la întîmplare sau, dimpotrivă, în atracțiile dintre ele, în frecvența diverselor grupări ale lor în funcție de o limbă dată. Hazardul nu funcționează decît la prima aruncare; poate că a doua aruncare se produce deja în niște condiții determinate, în parte, de prima, la fel ca într-un lanț al lui Markov, o succesiune de reînlănțuiri parțiale. Și tocmai asta înseamnă Afară: linia care nu încetează să reînlănțuie extragerile la întîmplare în niște mixturi de aleatoriu și dependență. A gîndi capătă aici, prin urmare, noi figuri: a extrage singularități; a reînlănțui extrageri; și, de fiecare dată, a inventa seriile care merg din vecinătatea unei singularități pînă în vecinătatea alteia. Există singularități de toate felurile, venite însă întotdeauna din Afară: singularități de putere, prinse în raporturile de forțe; singularități de rezistență, care pregătesc mutațiile; și chiar singularități *sălbatice,* care rămîn suspendate în Afară, neintrînd în raporturi și nelăsîndu-se integrate... (doar aici "sălbaticul" capătă un sens, dar nu ca o experiență, ci ca tocmai ceea ce nu intră deocamdată în experiență)[48].

Toate aceste determinări ale gîndirii reprezintă deja niște figuri originale ale actului ei. Și, vreme îndelungată, Foucault n-a crezut că a gîndi

47. Trinitatea Nietzsche-Mallarmé-Artaud e invocată mai cu seamă la finalul *CL*.

48. Cf. *OD*, p. 37, unde Foucault invocă o "exterioritate sălbatică" și dă exemplul lui Mendel, care alcătuia obiecte biologice, concepte și metode inasimilabile de către biologia epocii sale. Nu există nici o contradicție cu ideea că nu există o experiență sălbatică. Nu există contradicție pentru că orice experiență presupune deja relații de cunoaștere și raporturi de putere. Dar singularitățile sălbatice sînt respinse în afara cunoașterii și a puterii, în "margini", astfel încît știința nu le poate recunoaște: pp. 35–37.

mai poate să însemne și altceva. Cum ar putea gîndirea să inventeze o morală din moment ce nu poate să găsească nimic în ea însăși în afara acelui Afară de unde vine și care locuiește în ea ca "negîndit"? Acest *Fiat!* care destituie din capul locului orice imperativ[49]. Și totuși Foucault prezintă apariția unei stranii și ultime figuri: dacă Afară, mai îndepărtat decît orice lume exterioară, este totodată mai apropiat decît orice lume interioară, nu este oare acesta semnul că gîndirea se afectează pe ea însăși, descoperindu-l pe Afară ca pe propriul ei negîndit? Ea "nu poate descoperi negînditul... fără a și-l apropia sau, poate, îndepărta, fără ca, în orice caz, ființa omului – întrucît se desfășoară în interiorul acestei distanțe – să nu fie, prin chiar acest fapt, alterată"[50]. Această afectare de sine, această transformare a îndepărtatului și apropiatului va căpăta o tot mai mare importanță, constituind un *spațiu al lăuntrului* care va fi în întregime coprezent la spațiul lui Afară, pe linia pliului. Negînditul problematic lasă locul unei ființe gînditoare care se problematizează pe ea însăși, ca subiect etic (la Artaud este vorba de "genitalul înnăscut", iar la Foucault de întîlnirea dintre sine și sexualitate). A gîndi înseamnă a plia, a-l dubla pe Afară cu un lăuntru care îi este coextensiv. Topologia generală a gîndirii, care începea încă "din vecinătatea" singularităților, își află acum împlinirea în încrețirea lui Afară în lăuntru: "în interiorul exteriorului sau invers", spunea *Istoria nebuniei*. Am arătat că orice organizare (diferențiere și integrare) presupune structura topologică primă a unui Afară și a unui lăuntru absolute, structură care induce exterioități și interioități relative intermediare: întregul spațiu al lăuntrului se află topologic în contact cu spațiul din Afară, independent de distanță și la limitele unui "viu"; iar această topologie carnală sau vitală, departe de a se explica prin intermediul spațiului, eliberează un timp care condensează trecutul în lăuntru și face să vină viitorul în Afară, confruntîndu-le la limita prezentului viu[51]. Foucault nu este, prin urmare, doar un arhivist în maniera lui Gogol și un cartograf în maniera lui Cehov, ci și un topolog în maniera lui Belîi din marele roman *Petersburg**, care făcea din încrețirea corticală o conversie a lui Afară și a lăuntrului: suprapunerea orașului și a creierului, care nu mai sînt fiecare decît reversul celuilalt într-un spațiu secund. În acest mod, care nu-i mai datorează nimic lui Heidegger, înțelege Foucault dublura sau pliul. Dacă lăuntrul se constituie prin încrețirea lui Afară, între ele există o relație topologică: raportul cu sine este omolog raportului cu Afară, iar cele două se află în contact prin intermediul straturilor, care sînt niște medii relativ exterioare (deci relativ interioare). Întregul lăuntru se află prezent în mod

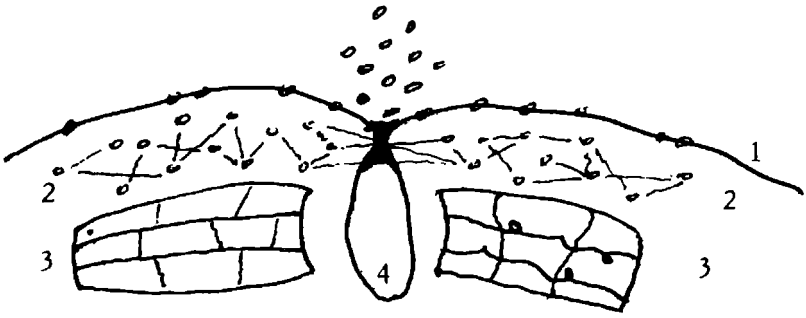
49. Husserl însuși invoca existența în gîndire a unui "fiat" ca aruncare de zaruri sau ca stabilire a unui punct: *Idées...*, Gallimard, p. 414.

50. *CL*, p. 384 (și comentariul pe marginea fenomenologiei lui Husserl, pp. 381–382).

51. Cf. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, P.U.F., pp. 258–265.

* Andrei Belîi, *Petersburg*, trad. Alexandru Calaïs, București, Ed. Univers, 1999. *(N. tr.)*

activ în Afară, la limita straturilor. Lăuntrul condensează trecutul (durată lungă) în moduri care nu sînt deloc continue, ci îl confruntă cu un viitor care vine din Afară, îl preschimbă și îl re-creează. A gîndi înseamnă a te plasa în stratul la prezent ce servește drept limită: ce pot să văd și ce pot să spun astăzi? Ceea ce echivalează cu a gîndi trecutul așa cum se condensează acesta în lăuntru, în raportul cu sine (în mine există un grec, sau un creștin...). A gîndi trecutul împotriva prezentului, a rezista prezentului, dar nu în vederea unei reîntoarceri, ci "în avantajul, sper, al unei vremi viitoare" (Nietzsche), altfel spus făcînd în așa fel ca trecutul să fie activ și prezent în Afară, pentru ca în sfîrșit ceva nou să vină, pentru ca neîncetat a gîndi să survină gîndirii*. Gîndirea își gîndește propria-i istorie (trecut), dar numai pentru a se elibera de ceea ce gîndește (prezent) și a putea, în sfîrșit, să "gîndească altfel" (viitor)[52]. Este ceea ce Blanchot numea "pasiunea lui Afară", o forță care nu tinde spre Afară decît pentru că Afară însuși a devenit "intimitatea", "intruziunea"[53]. Cele trei instanțe ale topologiei sînt relativ independente una de alta și se află permanent într-un schimb reciproc. Este o proprietate a straturilor să producă neîncetat sub-straturi care fac să se vadă și să se spună ceva nou. Dar este, totodată, și proprietatea raportului cu Afară să pună neîncetat la îndoială forțele stabilite și este, în sfîrșit, proprietatea raportului cu sine să invoce și să producă noi moduri de subiectivare. Opera lui Foucault reintră în rezonanță cu marile opere care au preschimbat ceea ce înseamnă, pentru noi, a gîndi.



1. Linia lui Afară. 2. Zonă strategică. 3. Straturi. 4. Pliu (zonă de subiectivare)
DIAGRAMA LUI FOUCAULT

"Niciodată n-am scris altceva decît ficțiuni..." Dar niciodată vreo ficțiune n-a produs atît adevăr și atîta realitate. Cum ar putea fi povestită marea ficțiune a lui Foucault? Lumea este alcătuită din suprafețe supra-

* În original: *"pour qu'arrive enfin quelque chose de nouveau, pour que penser, toujours, arrive à la pensée". (N. t.)*

52. Cf. *PP*, pp. 129-130.

53. Blanchot, *L'entretien infini*, pp. 64-66.

puse, din arhive sau straturi. Ea este, totodată, cunoaştere. Dar straturile sînt traversate de o fisură centrală, care repartizează de o parte tablourile vizuale şi de cealaltă curbele sonore: enunţabilul şi vizibilul de pe fiecare strat, cele două forme ireductibile ale cunoaşterii, Lumină şi Limbaj, două vaste medii de exterioritate unde se depun, respectiv, vizibilităţile şi enunţurile. Şi atunci sîntem prinşi într-o dublă mişcare. Ne afundăm din strat în strat, din fîşie în fîşie, traversăm suprafeţele, tablourile şi curbele, mergem de-a lungul fisurii pentru a încerca să ajungem la un lăuntru al lumii: cum spune Melville, căutăm o cameră centrală, cu teama că în ea s-ar putea să nu fie nimeni şi că sufletul omului ar putea să dea la iveală un gol imens şi înspăimîntător (cui i-ar putea trece prin minte să caute viaţa în arhive?). Dar, în acelaşi timp, încercăm să urcăm deasupra straturilor, pentru a ajunge la un Afară, la un element atmosferic, la o "substanţă nestratificată" care ar fi capabilă să explice cum pot cele două forme ale cunoaşterii să se cuprindă şi să se împletească pe fiecare strat în parte, de la o margine la cealaltă a fisurii. Altfel cum ar putea cele două jumătăţi ale arhivei să comunice şi nişte enunţuri să vină sub tablouri, iar nişte tablouri să ilustreze enunţurile?

Acest Afară informal este o luptă, o înfruntare, este asemeni unei zone de turbulenţă şi de uragane unde se agită puncte singulare şi raporturi de forţă existente între aceste puncte. Straturile nu făceau altceva decît să strîngă laolaltă, să solidifice pulberea vizuală şi ecoul sonor al unei bătălii ce se derula deasupra. Deasupra însă singularităţile nu au formă şi nu sînt nici corpuri vizibile, nici persoane cuvîntătoare. Intrăm în domeniul dublilor incerţi şi al morţilor parţiale, al apariţiilor şi al dispariţiilor (zona lui Bichat). Avem de-a face cu o microfizică. Ne menţinem deasupra, spune Faulkner, nu ca persoane, ci ca două falene sau ca două pene, invizibile şi surde una la alta, "în mijlocul norilor furioşi şi care se risipesc încet formaţi din praful pe care îl azvîrlim unul spre celălalt urlînd: Moarte ticăloşilor! Ucide! Ucide!". Fiecărei stări atmosferice din această zonă îi corespunde o diagramă a forţelor sau a singularităţilor care se află prinse în anumite raporturi: o strategie. Dacă straturile sînt pămînt, strategia, în schimb, este aeriană sau oceanică. Dar propriu strategiei este să se actualizeze în strat, diagramei să se actualizeze în arhivă şi substanţei nestratificate să se stratifice. A te actualiza înseamnă în acelaşi timp a te integra şi a te diferenţia. Raporturile de forţe informale se diferenţiază creînd două forme eterogene, cea a curbelor care trec prin vecinătatea singularităţilor (enunţuri) şi cea a tablourilor care le repartizează în figuri de lumină (vizibilităţi). Dar raporturile de forţe se şi integrează totodată, tocmai în relaţiile formale dintre cele două, de o parte şi de cealaltă a diferenţierii. Aceasta pentru că raporturile de forţe ignorau existenţa fisurii, care nu începe decît sub ele, în straturi. Ele sînt capabile să adîncească fisura actualizîndu-se în straturi, dar şi să sară peste ea, în ambele sensuri, diferenţiindu-se fără a înceta să se integreze.

Forțele vin întotdeauna din Afară, dintr-un Afară mai îndepărtat decît orice formă de exterioritate. Dar în raporturile de forțe nu se află prinse doar singularități, ci și singularități de rezistență, capabile să modifice aceste raporturi, să le răstoarne, să schimbe diagrama cea instabilă. Și mai există chiar și singularități sălbatice, încă nelegate, situate exact pe linia lui Afară și care fierb chiar deasupra fisurii. Este o linie teribilă aceasta, care amestecă toate diagramele, imediat deasupra uraganelor, este linia lui Melville, avînd cele două capete libere, și care înfășoară ambarcațiunea în meandrele ei complicate, lăsîndu-se pradă, cînd vine momentul, unor oribile contorsiuni și riscînd întotdeauna să tragă după sine pe cineva atunci cînd se răsucește și fuge; sau linia lui Michaux, cea "cu o mie de aberații", cu o viteză moleculară crescîndă, "cureaua biciului unui căruțaș cuprins de furie". Dar oricît de înspăimîntătoare ar fi linia aceasta, ea este o linie a vieții care nu mai poate fi măsurată după raporturi de forțe și care-l poartă pe om dincolo de teroare. Căci în dreptul fisurii, linia face o buclă, "miezul ciclonului, acolo unde se poate trăi și unde se află, prin excelență, Viața". E ca și cum vitezele accelerate, de scurtă durată, ar constitui "o ființă lentă" pe o durată mai lungă. Sau este asemeni unei glande pineale, care nu încetează să se reconstituie variindu-și direcția, desenînd un spațiu al lăuntrului, coextensiv însă cu întreaga linie a lui Afară. Îndepărtatul extrem devine interior, printr-o conversie în proxim: *viața în pliuri*. Este camera centrală, de care nu ne mai temem că ar putea fi goală pentru că ne punem sinele în ea. Aici, devenim stăpîni peste viteza ei, relativ stăpîni peste moleculele și singularitățile ei, în această zonă de subiectivare: ambarcațiunea ca interior al exteriorului.

Anexă

DESPRE MOARTEA OMULUI ŞI SUPRAOM

Principiul general al lui Foucault este următorul: orice formă este un compus al unor raporturi de forţe. Astfel, fiind date nişte forţe, ne vom întreba prin urmare mai întîi cu ce forţe din Afară intră ele în raport, şi, apoi, ce formă rezultă de aici. Să luăm forţele existente în om: forţa de a imagina, de a-şi aminti, de a concepe, de a voi... Ni se va spune că astfel de forţe presupun deja omul; dar nu este adevărat, ca formă. Forţele din om nu presupun decît locuri, puncte de aplicaţie, o regiune a existentului. La fel, nici forţele din animal (mobilitate, iritabilitate...) nu presupun încă vreo formă determinată. Problema care se pune este deci tocmai aceea de a şti cu ce alte forţe intră în raport forţele din om, în cadrul unei formaţiuni istorice sau al alteia, şi ce formă rezultă din acest compus de forţe. Se poate deja prevedea că forţele din om nu intră obligatoriu în compoziţia unei forme-Om, ci pot să se investească şi altfel, în alţi compuşi, în alte forme: chiar şi avînd în vedere o perioadă scurtă, Omul n-a existat dintotdeauna şi nu va exista pentru totdeauna. Pentru ca forma-Om să apară sau măcar să se schiţeze, trebuie ca forţele din om să intre în raport cu nişte forţe din Afară cu totul speciale.

I. FORMAŢIUNEA ISTORICĂ "CLASICĂ"

Gîndirea clasică poate fi recunoscută după felul în care concepe infinitul. Şi anume, aici orice realitate, într-o forţă, "egal" perfecţiune, deci poate fi crescută, ridicată la infinit (perfectul infinit), restul fiind limitare, nimic altceva decît limitare. De exemplu, forţa de a concepe poate fi crescută la infinit, astfel încît înţelegerea umană nu mai este altceva decît o limitare a înţelegerii infinite. Există, desigur, ordine de infinitate foarte diferite, dar numai în funcţie de natura limitării care grevează o forţă sau alta. Forţa de a concepe poate fi ridicată la infinit în mod direct, în timp ce aceea de a imagina nu e capabilă decît de un infinit de ordin inferior sau derivat. Secolul al XVII-lea nu ignoră distincţia dintre infinit şi indefinit, dar face din indefinit treapta cea mai de jos a infinitului. Problema de a şti dacă întinderea poate fi atribuită sau nu lui Dumnezeu depinde de repartizarea a ceea este realitate în ea, adică de ordinul de infinit la care poate fi ridicată. Cele mai caracteristice texte ale secolului al XVII-lea se referă, aşadar, la distincţia dintre diferitele ordine de infinitate: infinitul "mărimilor" şi infinitul "micimii", la Pascal; infinitul în sine, infinitul prin cauză şi infinitul limitat, la Spinoza; toate infiniturile lui Leibniz...

Gîndirea clasică nu este, în mod sigur, o gîndire senină și dominatoare: nu încetează să se piardă în infinit; așa cum spune Michel Serres, ea își pierde orice centru și orice teritoriu, se angoasează tot încercînd să fixeze locul finitului între toate aceste infinituri, vrea să pună ordine în infinit[1].

Într-un cuvînt, forțele din om intră în raport cu niște forțe de creștere la infinit. Iar acestea sînt efectiv niște forțe din Afară, deoarece omul e limitat și poate da seama el însuși de această putere perfectă care-l traversează. De aceea compusul forțelor din om, pe de o parte, și cel al forțelor de ridicare la infinit cu care ele se confruntă, pe de altă parte, nici nu constituie o formă-Om, ci forma-Dumnezeu. Se obiectează că Dumnezeu nu este un compus, ci unitatea absolută, insondabilă. Ceea ce este perfect adevărat, dar pentru autorii secolului al XVII-lea forma-Dumnezeu este una compusă. Este compusă tocmai din totalitatea forțelor direct elevabile la infinit (cînd înțelegere și voință, cînd gîndire și întindere etc.). Cît privește celelalte forțe care nu pot fi crescute decît prin propria lor cauză, sau numai între niște limite, ele țin tot de forma-Dumnezeu, dar nu prin esență, ci pe cale de consecință, astfel încît din fiecare din ele se poate extrage o dovadă a existenței lui Dumnezeu (probe cosmologice, fizico-teleologice etc.). Astfel, în cadrul formațiunii istorice clasice, forțele din om intră în raport cu anumite forțe din Afară, astfel încît compusul ce rezultă este forma-Dumnezeu, nu o formă-Om. Aceasta e lumea reprezentării infinite.

În cazul ordinilor derivate, problema care se pune este de a găsi elementul care nu este infinit prin el însuși, dar care poate fi totuși dezvoltat la infinit și care intră astfel într-un tablou, într-o serie nelimitată, într-un continuum ce poate fi prelungit. Acesta este, chiar pînă în secolul al XVIII-lea, semnul științificităților clasice: "caracterul" pentru ființele vii, "rădăcina" pentru limbi și banii (sau pămîntul) pentru bogății[2]. Asemenea științe sînt generale, generalul indicînd aici un ordin de infinitate. Iată de ce nu există, în secolul al XVII-lea, biologie, ci o istorie naturală care nu formează sistem fără a se organiza într-o serie; nici economie politică, ci o analiză a bogățiilor; și nici filologie sau lingvistică, ci o gramatică generală. Analizele lui Foucault vor detalia acest triplu aspect, aflînd în el locurile prin excelență pentru un decupaj al enunțurilor. Conform metodei sale, Foucault desprinde un "sol arheologic" al gîndirii clasice, care aduce la lumină afinități neașteptate, dar distruge, totodată, și filiațiile prea evidente. Va evita, prin urmare, să vadă în Lamarck un precursor al lui Darwin: căci chiar dacă este adevărat că geniul lui Lamarck a fost de a introduce în diferite moduri o istoricitate în ființele vii, el continuă să o facă din punctul de vedere al seriei animale și tocmai pentru a salva ideea de serie, amenințată de mai mulți factori. Spre deosebire de Darwin,

1. Serres, *Le système de Leibniz,* P.U.F., II, pp. 648–657.

2. *CL,* cap. IV, V, VI.

Lamarck continuă să aparțină "solului" clasic[3]. Ceea ce definește acest sol, ceea ce duce la constituirea marii familii de enunțuri pe care le numim clasice este chiar această operație de dezvoltare la infinit, de formare a unor continuumuri, de desfășurare a unor tablouri: a deplia, a deplia permanent – "a explica". Și ce mai este atunci Dumnezeu dacă nu tocmai explicația universală, desfășurarea, etalarea supremă? *Deplierea,* apare, aici, ca un concept fundamental, ca aspectul prim al unei gîndiri operatorii care se incarnează în formațiunea clasică. De unde și frecvența ridicată a cuvîntului "depliere" la Foucault. Dacă ceea ce numim clinică aparține acestei formațiuni este pentru că ea constă în a etala, în a desfășura țesuturile "pe plaje cu două dimensiuni" și în a dezvolta simptomele într-o serie ale cărei combinații sînt infinite[4].

II. Formațiunea istorică a secolului al XIX-lea

Mutația e următoarea: forțele din om intră în raport cu noi forțe din Afară, care sînt niște forțe ale finitudinii. Aceste forțe sînt Viața, Munca și Limbajul: triplă rădăcină a finitudinii, care va conduce la apariția biologiei, a economiei politice și a lingvisticii. Această mutație arheologică ne este, fără îndoială, familiară: îi atribuim deseori lui Kant această revoluție prin care "finitudinea constituantă" ia locul infinitului originar[5]. Că finitudinea va fi fiind constituantă, ce poate fi mai de neînțeles pentru epoca clasică? Foucault introduce totuși în această schemă un element cu totul nou: dacă pînă aici ni se spunea doar că omul devine conștient, dintr-o serie de cauze istorice determinabile, de propria sa finitudine, Foucault atrage acum atenția asupra necesității de a introduce două momente cît se poate de distincte. Trebuie ca forța din om să înceapă prin a înfrunta și a prinde în strînsoare forțele finitudinii ca pe niște forțe din Afară: ea trebuie să se izbească de finitudine în afara ei înseși. Abia după aceea și numai după aceea, într-un al doilea timp, ea o transformă în propria ei finitudine, de care devine în mod necesar conștientă ca de propria ei finitudine. Ceea ce este totuna cu a spune că atunci și numai atunci cînd forțele din om intră în raport cu forțele finitudinii venite din Afară, ansamblul acestor forțe compun forma-Om (care vine să ia locul formei-Dumnezeu). *Incipit Homo.*

Aici devine evident faptul că analiza enunțurilor este o micro-analiză care distinge doi timpi acolo unde, pînă acum, noi nu vedeam decît unul

3. *CL,* pp. 275–276. Exemplarele studii ale lui Daudin, referitoare la *Clasele zoologice și ideea de serie animală,* demonstraseră felul în care clasificarea din epoca clasică se dezvolta pe serii.

4. *NC,* pp. 119, 138.

5. Această temă și-a aflat expresia cea mai apăsată în cartea lui Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne,* P.U.F.

singur[6]. Primul timp ar fi acesta: ceva vine să întrerupă seriile, să fractureze continuumurile, care nu mai pot fi, astfel, dezvoltate pe o suprafață. Este ca apariția unei noi dimensiuni, a unei profunzimi ireductibile care amenință ordinile reprezentării infinite. O dată cu Jussieu, cu Vicq d'Azir și cu Lamarck, coordonarea și subordonarea caracterelor într-o plantă sau într-un animal, într-un cuvînt o forță de organizare vine să impună o repartizare a organismelor, care nu se mai lasă de-acum înainte aliniate, ci tind să se dezvolte fiecare pe cont propriu (iar anatomia patologică va accentua tocmai această tendință, descoperind o profunzime patologică sau un "volum patologic"). O dată cu Jones, o forță de flexiune vine să altereze ordinea rădăcinilor. Iar o dată cu Adam Smith, o forță de muncă (munca abstractă, munca de orice fel, care nu mai este surprinsă după o calitate sau alta) vine să altereze ordinea bogățiilor. Ceea ce nu înseamnă că organizarea, flexiunea sau munca ar fi fost ignorate de epoca clasică. Dar ele jucau, acolo, doar rolul unor limitări care nu împiedicau totuși calitățile corespondente de a fi crescute la infinit sau de a se desfășura la infinit, fie și doar de drept. În timp ce acum ele se desprind de calitate, pentru a elibera ceva incalificabil, ceva imposibil de reprezentat, ceva care este deopotrivă moartea din viață, truda și oboseala din muncă și bîlbîiala sau afazia din limbaj. Pînă și pămîntul își va descoperi acum primordiala sa avariție, decăzînd din ordinea aparentei lui infinități[7].

Totul este atunci pregătit pentru cel de-al doilea moment, pentru apariția unei biologii, a unei economii politice și a unei lingvistici. Este de ajuns ca lucrurile, ființele vii și cuvintele să se *replieze* pe această profunzime ca pe o nouă dimensiune, să se *rabată* pe aceste forțe ale finitudinii. Nu mai există doar forță de organizare în cadrul vieții, ci planuri de organizare spațio-temporală, ireductibile unele la altele, în funcție de care se împrăștie ființele (Cuvier). Nu mai există doar forță de flexiune în cadrul limbajului, ci planuri după care se distribuie limbile afixe sau flexionare, planuri în care suficiența cuvintelor și a literelor lasă locul interrelațiilor sonore, limbajul însuși nemaidefinindu-se acum prin designațiile și semnificațiile sale, ci făcînd trimitere la niște "voințe colective" (Bopp, Schlegel). Nu mai există doar forță de muncă productivă, ci niște condiții de producție în funcție de care munca însăși se rabate asupra capitalului (Ricardo), înainte ca faptul invers să-și facă apariția, și anume rabaterea capitalului pe munca extorcată (Marx). Peste tot, comparatul ia locul generalului atît de drag secolului al XVII-lea: o anatomie comparată, o filologie comparată, o economie comparată. *Pliul* este cel care domină acum pretutindeni,

6. În *CL,* Foucault ne reamintește permanent necesitatea de a distinge doi timpi, dar aceștia nu sînt definiți în permanență la fel: cînd, într-un sens restrîns, lucrurile sînt cele care primesc primele o istoricitate proprie, iar omul își apropriază această istoricitate abia într-un al doilea timp (pp. 430–432); cînd, dimpotrivă, într-un sens mai larg, "configurațiile" sînt cele care se schimbă primele, urmate de "modul lor de a fi" (pp. 264–265).

7. *CL,* p. 304.

conform terminologiei lui Foucault, şi acesta este cel de-al doilea aspect al gîndirii operatorii care se incarnează în formaţiunea caracteristică secolului al XIX-lea. Forţele din om se rabat sau se pliază pe această nouă dimensiune a finitudinii în profunzime, care devine, astfel, finitudinea omului însuşi. Pliul, spune neîncetat Foucault, este cel care duce la constituirea unei "consistenţe", a unei "densităţi", dar şi a unui "gol".

Pentru a înţelege mai bine cum devine pliul categoria de bază este suficient să privim naşterea biologiei. Găsim aici tot ce-i poate da dreptate lui Foucault (şi care este valabil şi pentru celelalte domenii). Atunci cînd Cuvier distinge patru mari încrengături, el nu defineşte nişte generalităţi mai largi decît genurile şi clasele, ci, din contră, nişte fracturi care vor face cu neputinţă ca vreun continuum al speciilor să se grupeze în termeni din ce în ce mai generali. Încrengăturile, sau planurile de organizare, pun în joc axe, orientări şi dinamisme în funcţie de care viul se pliază într-un mod sau în altul. Iată de ce opera lui Cuvier se continuă în embriologia comparată a lui Baër, urmînd încreţirile foilor germinative. Iar atunci cînd Geoffroy Saint-Hilaire va opune planurilor de organizare ale lui Cuvier ideea existenţei unui unic şi acelaşi plan de compunere, el o va face recurgînd tot la o metodă de pliere: vom trece de la vertebrat la cefalopod dacă vom apropia cele două părţi ale şirei dorsale a vertebratului, dacă îi vom aduce capul spre picioare şi bazinul spre ceafă[8]... Dacă Geoffroy aparţine aceluiaşi "sol arheologic" ca şi Cuvier (conform metodei de analiză a enunţurilor practicate de Foucault) este pentru că amîndoi invocă pliul, unul ca pe o a treia dimensiune care face imposibilă trecerea la suprafaţă de la un tip la altul, celălalt ca pe o a treia dimensiune care operează trecerile în profunzime. Iar Cuvier, Geoffroy şi Baër mai au în comun şi faptul de a se opune evoluţionismului. Darwin însă va întemeia selecţia naturală pe avantajul materiei vii, într-un mediu dat, de a face caracterele să diveargă şi de a crea diferenţe. Tocmai pentru că se pliază în moduri diverse (tendinţa de a diverge) este posibil ca un maximum de fiinţe vii să poată supravieţui într-un acelaşi loc. Ceea ce face ca Darwin să continue a aparţine aceluiaşi sol ca şi Cuvier, spre deosebire de Lamarck, în măsura în care îşi întemeiază evoluţionismul pe imposibilitatea unei convergenţe şi pe distrugerea continuumului serial[9].

Dacă pliul şi deplierea animă nu doar concepţiile lui Foucault, ci şi stilul său, este pentru că ele constituie o arheologie a gîndirii. Ne vom mira, poate, ceva mai puţin de faptul că Foucault se întîlneşte cu Heidegger tocmai pe acest teren. Căci este vorba mai mult de o întîlnire decît de o in-

8. Geoffroy Saint-Hilaire, *Principes de philosophie zoologique* (lucrare ce conţine polemica cu Cuvier pe tema plierii).

9. Despre marea "ruptură" operată de Cuvier, Lamarck continuînd să aparţină istoriei naturale clasice, în vreme ce Cuvier face posibilă o Istorie a viului care se va manifesta abia o dată cu Darwin: *CL*, pp. 325-326 şi 346 ("evoluţionismul constituie o teorie biologică ce a avut drept condiţie de posibilitate o biologie lipsită de evoluţie – aceea a lui Cuvier").

fluență, în măsura în care pliul și deplierea au, la Foucault, o origine, o utilizare și o destinație foarte diferite de cele pe care acestea le au la Heidegger. Conform lui Foucault, este vorba de un raport de forțe în cadrul căruia niște forțe regionale înfruntă cînd niște forțe de ridicare la infinit (depliere), care duc la constituirea unei forme-Dumnezeu, cînd niște forțe ale finitudinii (pliu), capabile să constituie o formă-Om. Este o istorie mai curînd nietzscheeană decît heideggeriană, o istorie redată lui Nietzsche sau redată, mai curînd, *vieții*. "Nu există ființă decît pentru că există viață... Experiența vieții apare deci ca legea cea mai generală a ființelor... Această ontologie dezvăluie însă nu atît temeiul ființelor, cît ceea ce le conferă acestora, pentru o clipă, o formă precară..."[10]

III. Spre o formațiune a viitorului?

Că orice formă este precară reprezintă un fapt evident, din moment ce toate depind de niște raporturi de forțe și de mutațiile suferite de acestea. Îl schimonosim pe Nietzsche atunci cînd îl privim ca pe gînditorul morții lui Dumnezeu. Feuerbach este ultimul gînditor al morții lui Dumnezeu: el demonstrează faptul că, Dumnezeu nefiind vreodată altceva decît deplierea omului, omul e nevoit să-l plieze și să-l deplieze pe Dumnezeu. Pentru Nietzsche însă, aceasta e o poveste deja veche; și cum toate poveștile vechi se caracterizează prin faptul că-și multiplică variantele, și Nietzsche multiplică versiunile morții lui Dumnezeu, toate comice sau umoristice, ca pe tot atîtea variațiuni în jurul unui fapt bine cunoscut. Dar ceea ce-l interesează este de fapt moartea omului. Atîta timp cît Dumnezeu există, adică atîta timp cît forma-Dumnezeu funcționează, omul nu există încă. Însă atunci cînd forma-Om își face apariția, ea presupune deja moartea omului, și aceasta în cel puțin trei moduri. Pe de o parte, unde ar putea afla omul un garant al identității sale, în lipsa lui Dumnezeu[11]? Pe de altă parte, forma-Om nu s-a constituit ca atare decît în pliurile finitudinii: ea introduce moartea în om (și aceasta, după cum am văzut, nu atît în felul lui Heidegger, cît în acela al lui Bichat, care gîndea moartea ca "moarte violentă"[12]). În fine, înseși forțele finitudinii fac ca omul să nu existe decît

10. *CL*, p. 329 (acest text, care survine apropo de biologia secolului al XIX-lea, ne pare a dovedi o mare pătrundere și exprimă un aspect constant al gîndirii lui Foucault).

11. Este punctul asupra căruia insistă Klossowski în *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France.

12. Așa cum am văzut, Bichat este cel care face ruptura față de concepția clasică asupra morții, ca moment decisiv indivizibil (formula lui Malraux, reluată și de Sartre, conform căreia moartea este cea care "transformă viața în destin", continuă să aparțină concepției clasice). Cele trei mari noutăți introduse de Bichat sînt considerarea morții ca fiind coextensivă vieții, moartea ca rezultat global al unor morți parțiale și, mai ales, alegerea drept model a "morții violente" în locul "morții naturale" (despre motivele acestui ultim punct, cf. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Gauthier-Villars, pp. 160-166). Cartea lui Bichat este primul act al unei concepții moderne asupra morții.

prin împrăștierea planurilor de organizare a vieții, prin dispersia limbajului și prin disparitatea modurilor de producție, care, toate, implică faptul că singura "critică a cunoașterii" este o "ontologie a aneantizării ființelor" (nu doar paleontologia, ci și etnologia)[13]. Dar ce vrea să spună Foucault atunci cînd afirmă că, în legătură cu moartea omului, nu avem motive să plîngem[14]? Căci, într-adevăr, a fost ea o formă bună? A știut ea să îmbogățească sau măcar să conserve forțele din om, forța de a trăi, forța de a se rosti și forța de a munci? I-a ferit ea pe oamenii existenți de moartea violentă? Întrebarea neîncetat reluată este, prin urmare, aceasta: dacă forțele din om nu reușesc să compună o formă decît intrînd în raport cu anumite forțe din Afară, cu ce noi forțe riscă ele să intre în raport acum și ce formă nouă poate să rezulte de aici, care să nu mai fie nici Dumnezeu și nici Om? Iată care mi se pare a fi corecta formulare a problemei pe care Nietzsche o numea "supraomul".

E o problemă în cazul căreia nu putem face altceva decît să ne mulțumim cu niște indicații foarte discrete, dacă nu vrem să cădem la nivel de benzi desenate. Foucault procedează la fel ca Nietzsche, nu poate indica decît niște schițe, în sens embriologic, încă nefuncționale[15]. Nietzsche spunea: omul a încarcerat viața, supraomul este ceea ce eliberează viața *în omul însuși,* în beneficiul unei alte forme... Foucault oferă o indicație foarte ciudată: dacă este adevărat că lingvistica secolului al XIX-lea, umanist, s-a constituit în temeiul împrăștierii limbilor, ca o condiție a unei "nivelări a limbajului" înțeles ca obiect, în același timp s-a schițat și o contrareacție, în măsura în care literatura căpăta acum o funcție cu totul nouă, care constă, *din contră,* în a "reuni" limbajul, în a evidenția o "ființă a limbajului" mai presus de ceea ce acesta desemnează și semnifică, mai presus chiar de sunetele înseși[16]. Curios, aici, este faptul că Foucault atribuie limbajului, în superba analiză pe care o face literaturii moderne, un privilegiu pe care îl refuză, în schimb, vieții și muncii: el consideră că, în ciuda împrăștierii lor concomitente cu cea a limbajului, viața și munca nu și-au pierdut reunirea, strîngerea laolaltă a propriei lor ființe[17]. Cu toate acestea, după părerea noastră nici munca și nici viața nu și-au putut reuni ființa, din risipirea lor respectivă, decît grație unui soi de desprindere față de economie și față de biologie, exact la fel cum limbajul n-a putut accede la reunirea de sine decît prin desprinderea literaturii de lingvistică. A trebuit ca biologia să facă un salt în biologia moleculară sau ca viața împrăș-

13. *CL,* p. 329.

14. *QA,* p. 101: "să ne reținem lacrimile..."

15. *CL,* pp. 450–451.

16. *CL,* pp. 349–350, 354–355, 447–450 (despre caracteristicile literaturii moderne ca "experiență a morții..., a gîndirii de negîndit..., a repetiției..., a finitudinii...").

17. Despre motivele acestei situații speciale a limbajului în concepția lui Foucault, *CL,* pe de o parte pp. 346-348, pe de alta pp. 357–358.

tiată să se reunească în codul genetic. A trebuit ca munca dispersată să se reunească sau să se regrupeze în maşinile de al treilea tip, cibernetice şi informatice. Care vor fi forţele aflate în joc cu care forţele din om vor intra atunci în raport? Nu vor mai fi nici creşterea la infinit şi nici finitudinea, ci un finit-nelimitat, dacă este să numim astfel orice situaţie de forţă în care un număr finit de componente oferă o diversitate practic nelimitată de combinaţii. Nu pliul şi nici deplierea vor constitui, atunci, mecanismul operatoriu, ci ceva ca un fel de *Supraplu,* despre care depun deja mărturie plierile specifice lanţurilor codului genetic, potenţialităţile siliciului în cazul maşinilor de al treilea tip, dar şi contururile frazei în literatura modernă, în care limbajul "nu mai trebuie decît să se curbeze într-o neîncetată revenire asupra lui însuşi". Această literatură modernă care sapă o "limbă străină în interiorul limbii" şi care, printr-un număr nelimitat de construcţii gramaticale suprapuse, tinde spre o expresie atipică, agramaticală, ca spre un sfîrşit şi un ţel al limbajului (vom aminti, între altele şi numai cu titlu de exemplu, Cartea lui Mallarmé, repetiţiile lui Péguy, răsuflările lui Artaud, agramaticalităţile lui Cummings, răsucirile lui Burroughs, *cut-up* şi *fold-in,* dar şi proliferările lui Roussel, derivările lui Brisset, colajele dadaiste etc.). Iar finitul-nelimitat sau suprapliul nu reprezintă oare tocmai ceea ce Nietzsche schiţase, deja, sub denumirea de "eternă reîntoarcere"?

Forţele din om intră, aşadar, în raport cu nişte forţe din Afară, cu cele ale siliciului care-şi ia, astfel, revanşa asupra carbonului, cu cele ale componentelor genetice care-şi iau revanşa asupra organismului şi cu cele ale agramaticalităţilor care-şi iau revanşa asupra semnificantului. În toate aceste privinţe, s-ar cuveni să studiem operaţiunile suprapliului, dintre care cea mai cunoscută este "dubla elice". Ce este supraomul? Este compusul formal al forţelor existente în om cu aceste noi forţe. Este forma care decurge dintr-un nou raport de forţe. Omul tinde să elibereze *în el însuşi* viaţa, munca şi limbajul. Conform formulei lui Rimbaud, supraomul este omul împovărat chiar şi cu animalele (un cod care poate să capteze fragmente ale altor coduri, aşa cum se întîmplă în noile scheme de evoluţie laterală sau retrogradă). Este omul împovărat cu rocile însele sau cu anorganicul (acolo unde domneşte siliciul). Este omul însărcinat cu fiinţa limbajului (cu "acea regiune informă, mută, insignifiantă în care limbajul se poate elibera" chiar şi de ceea ce are de spus[18]). Cum ar spune Foucault, supraomul este mult mai puţin decît dispariţia oamenilor existenţi, dar mult mai mult decît schimbarea unui concept: e apariţia unei forme noi, nici Dumnezeu şi nici om, în privinţa căreia se poate spera că nu va fi mai rea decît precedentele două.

18. *CL,* p. 447. Scrisoarea lui Rimbaud nu aminteşte doar limbajul şi literatura, ci şi celelalte două aspecte: omul viitorului este însărcinat cu limba cea nouă, dar şi cu animalele înseşi şi cu informul ("A Paul Demeny", Pléiade, p. 255).

Postfață
Michel Foucault, filosof de Deleuze

Patru mi se par a fi, dintr-o bibliografie continuu proliferantă, chiar dacă de multe ori excedentară, titlurile exegetice decisive despre Michel Foucault: Paul Veyne, "Foucault révolutionne l'histoire", din volumul *Comment on écrit l'histoire,* Éd. du Seuil, 1971, 1979 ("Foucault revoluționează istoria", *in* P. Veyne, *Cum se scrie istoria,* trad. rom. Maria Carpov, București, Ed. Meridiane, 1999); Hubert Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Michel Foucault: dincolo de structuralism și de hermeneutică), University of Chicago Press, 1982, 1983 (trad. fr. *Michel Foucault. Un parcours philosophique au-delà de l'objectivité et de la subjectivité* "Michel Foucault. Un parcurs filosofic dincolo de obiectivitate și de subiectivitate', Gallimard, 1984); Maurice Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine* (Michel Foucault așa cum mi-l imaginez), Fata Morgana, 1986; și Gilles Deleuze, *Foucault,* Éd. de Minuit, 1986.

Foucault polarizează și hrănește. Cu el ești în luptă, dar și la adăpost. Este utilizabil, dar tocmai de aceea și poate deveni drapel bun la toate. "Armă" euristică, dar și marfă de consum academic.

Pentru cei – puțini – care și-l asumă în mod responsabil, lăsîndu-se trași de gîndirea sa spre orizonturi nebănuite și necesare, pe rînd, deci, așa cum se poate vedea, Foucault "revoluționează", se plasează "dincolo", astfel încît, așa cum de fapt își dorise dintotdeauna, nu poate fi nicicînd "dat", trebuind tot timpul, cu maximă îndrăzneală și rigoare, să fie "imaginat", deci "experimentat", pentru a deveni, în sfîrșit, pur și simplu, "el însuși", adică "Foucault" – *"tel qu'en Lui-même enfin l'éternité le change"* (Mallarmé, *Le tombeau d'Edgar Poe*).

În *Diferență și repetiție*[1], cartea lui Deleuze, Foucault spusese în 1969 că trebuie să vedem "cu totul altceva decît a *n*-a istorisire a începuturilor și sfîrșitului metafizicii. Este teatrul, scena, repetiția unei noi filosofii", a unei "filosofii-teatru", o "filosofie devenită scenă" în care problema care se pune sau, mai precis, spectacolul care se joacă este acela de "a gîndi intensitatea" și, în sfîrșit nemetafizic și nedialectic, de a "recuza negativul": un "teatru al lui acum", al actualității, al "diferențelor zilei de azi", adică al "zilei de azi ca diferență a diferențelor"[2].

---

1. G. Deleuze, *Différence et répétition,* Paris, P.U.F., 1968; trad. rom. Toader Saulea, București, Ed. Babel, 1995.

2. "Ariadna s-a spînzurat", trad. rom. B. Ghiu, *in* M. Foucault, *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri (1963–1984),* ed. Ciprian Mihali, Cluj, Casa Cărții de Știință, 2001.

Un an mai tîrziu, în 1970, referindu-se de data aceasta nu numai la *Diferență și repetiție,* ci și la *Logica sensului*[3], același Foucault mergea încă și mai departe, lansînd una dintre cele mai enigmatic pecetluite profeții filosofice ale secolului XX: "Multă vreme de-acum înainte, această operă se va roti, cred, deasupra capetelor noastre, într-o rezonanță enigmatică cu aceea a lui Klossowski, alt semn major și excesiv. Dar într-o zi, poate, veacul va fi deleuzian[4]".

În 1986, la doi ani după moartea lui Michel Foucault, într-un interviu prilejuit de, tocmai, apariția cărții sale *Foucault,* Gilles Deleuze[5] încerca să răspundă, modest-autoironic, curiozității legitime a reporterului referitor la această abisală frază a marelui dispărut: "Nu știu ce-a vrut să spună Foucault, nu l-am întrebat niciodată. Avea un umor diabolic. Dar poate că voia să spună următorul lucru: că eram cel mai naiv dintre filosofii generației noastre", propunînd "concepte aproape brute" dintr-un soi de "empirism" de care Deleuze mărturisește că nu s-a rupt niciodată: "eu cred că filosofia are materialul ei brut care-i permite să intre în relații exterioare, cu atît mai necesare, cu celelalte discipline. Poate că asta voia să spună Foucault: nu eram cel mai bun, ci cel mai naiv, un fel de artă brută, dacă se poate spune așa; nu cel mai profund, ci cel mai inocent (cel mai lipsit de vinovăția de a «face filosofie»)".

Toți comentatorii mai recenți ai operei lui Deleuze sînt înclinați să considere că "motivul" ultim al gîndirii acestuia l-ar constitui ceea ce el numea *"le Dehors",* intraductibilul și poate chiar rebarbativul, nu doar în limbă – și mai degrabă blanchotianul – "Afară", care în cartea despre Foucault este, într-adevăr, mult invocat și, mai ales, mult folosit: conceptualizat operațional, practic, ca întotdeauna la Deleuze. Un "Afară" care împinge gîndirea, o bruschează și o atrage făcînd-o să-și survină ei înseși, un "Afară" al forțelor la întîlnirea cu care "forțele din om" constituie forme efemere: "Omul este o invenție căreia arheologia efectuată asupra gîndirii bulversate îi dă cu ușurință în vileag data recentă. Și, cine știe, poate chiar sfîrșitul apropiat. Dacă aceste dispoziții ar ajunge să dispară la fel cum au apărut, [...] atunci pune rămășag că omul ar dispărea, asemeni unui chip desenat pe nisip la marginea mării", spusese Foucault[6].

Foucaldianism al lui Deleuze? Deleuzism al lui Foucault? Nu: *întîlnire* – "un efect, un zigzag, ceva se petrece între doi ca sub o diferență de potențial" (Deleuze). Dacă individualitatea însăși, așa-numitul "subiect"

---

3. G. Deleuze, *Logique du sens,* Paris, Éd. de Minuit, 1969.

4. "Theatrum philosophicum", *in* M. Foucault, *Theatrum philosophicum, ed. cit.*

5. Toate citatele deleuziene despre Foucault utilizate în prezentul text sînt extrase, în dezordine, din G. Deleuze, *Pourparlers,* Paris, Éd. de Minuit, 1990.

6. Este vorba despre finalul, mult comentat și criticat, deși de cele mai multe ori prost ori rău-intenționat înțeles, la M. Foucault, *Cuvintele și lucrurile* (trad. rom. B. Ghiu, București, Ed. Univers, 1996).

este, pentru Nietzsche, pluralitate, hazard şi chiar trivială circumstanţă, se poate spune că între doi nietzscheeni "de esenţă" precum Foucault şi Deleuze ceea ce s-a petrecut a fost pur şi simplu constituirea unui dublu subiect filosofic *sui generis,* care a marcat veacul (sau inter-veacul): adică poate mai mult pe unul viitor decît pe cel, vai şi din fericire, tocmai trecut.

Căci după lansarea impalpabilei formule despre veacul cîndva, poate, deleuzian, care asemeni unui vultur nietzscheean pîndeşte din tăriile unui "Afară" mereu altul secolul, în acelaşi text Foucault se referise, planant, ezitant, aerian la "simulacrele" din operele deleuziene, la "himerele roitoare ale lui Epicur" şi la "viermuiala impalpabilului", ajungînd să vorbească pînă la urmă, tranşant, despre o adevărată "filosofie a fantasmei" gîndind "la limita corpurilor": "extra-fiinţe".

Deleuze: "Dacă nu constitui o suprafaţă de înscriere, ne-ascunsul va rămîne nonvizibil. Suprafaţa nu se opune profunzimii (se revine la suprafaţă), ci interpretării. Metoda lui Foucault s-a opus dintotdeauna metodelor de interpretare. Nu interpretaţi niciodată, experimentaţi... Tema, atît de importantă la Foucault, a pliurilor şi deplierilor trimite la piele".

Dacă lui Foucault îi plăcea să se autocalifice drept "militant şi profesor le Collège de France", despre Deleuze s-a spus că a reprezentat în acelaşi timp cu strălucire tradiţia universitară franceză, comentînd în cărţile sale autori clasici, dar şi că a introdus neîncetat limbaje noi, fabricînd (întotdeauna impur, neemanaţionist, împins de la spate de forţe) concepte (maşini, angrenaje, grefe, "dispozitive") care au însoţit, intersectînd-o, actualitatea. Deleuze ar fi vrut, susţine un comentator recent, să "secularizeze metafizica", aducînd-o în "veac", să facă din metafizică o "virtualitate a secolului", transformînd filosofia într-o "explorare a virtualităţilor secolului". "Deleuze este un mare metafizician", dar, să fim bine înţeleşi, în ce sens? Seducţia pe care o exercită el în momentul de faţă, care este unul al revenirilor şi al regresiilor spiritualist-scientiste, poate avea la bază o pură, dar enormă neînţelegere: ea se datorează faptului că "prin el, metafizica, întreaga metafizică pare din nou îndreptăţită". Numai că, atenţie, spune acelaşi comentator (într-o scurtă analiză care mi se pare un bun punct de plecare, o bună direcţionare pentru ca secolul să devină, poate, cu adevărat, nu doar aparent, deleuzian, astăzi cînd reţelele, comunicaţionale şi de putere, sînt confundate superficial cu rizomii[7]), "metafizica lui Deleuze nu e o *filosofie primă,* ci una secundă [...] Deleuze îşi construieşte metafizica pornind întotdeauna de la cazuri concrete:

7. Recent, într-un text intitulat "Fatale Liberté", Alain Finkielkraut, criticînd Internetul, îi acuza pe Foucault, dar mai ales pe Deleuze, pe acesta din urmă făcîndu-l responsabil pentru actuala "deteritorializare" informatic-comunicaţională: "gîndirea sa critică" n-ar fi "avut ochi" şi pentru "derivele" tehnice actuale. Şi chiar aşa e! Forţa siliciului pare a-şi lua revanşa asupra carbonului, spune Deleuze, vai, imprudent aventuros, chiar în cartea de faţă. (Cf. Alain Finkielkraut, Paul Soriano, *Internet, l'inquiétante extase,* Paris, Fondation 2 Mars/Mille et Une Nuits, 2001.)

metafizica lui este una *de circumstanță.* [...] Orice metafizică este între două secole"[8].

Ce face deci acest metafizician "pre-parmenidian"[9] care este Deleuze, acest gînditor al "extra-ființelor" (nu doar, banal ne-heideggerian, al extra-Ființei), al "simulacrelor", "fantasmelor", "mașinilor" și "angrenajelor", și totodată acest "Dom' Profesor" mult respectat și tot atît de fals, de pripit înțeles, de multe ori, ca și Foucault, atunci cînd se apucă să scrie o carte despre marele său prieten abia dispărut, înscriindu-l astfel alături de Nietzsche, Spinoza, Bergson, Leibniz, dar și de Proust, Kafka ori Francis Bacon ori de marii regizori de film? De ce a scris însă, mai întîi, Deleuze această carte despre Foucault?

Răspunsuri: "Din necesitate pentru mine și din admirație pentru el, din emoția provocată de moartea sa, de opera sa neîntreruptă".

"Eu aveam mult mai multă nevoie de el decît el de mine."

"În această carte, nu încerc să vorbesc pentru Foucault, ci să trasez o transversală, o diagonală mergînd obligatoriu de la el către mine (n-am de ales)..."

"Am vrut să extrag un dublu al lui Foucault" ("Foucault e obsedat de dublu"), pentru a surprinde "ansamblul gîndirii lui Foucault", adică "ceea ce-l forțează să treacă de la un nivel la altul", ținînd cont de faptul, sesizabil poate mai ales la Foucault și universalizabil, "enunțabil", "vizibil", "evenimențializabil" în primul rînd, poate, grație lui, că "logica unei gîndiri este ansamblul crizelor pe care aceasta le traversează", "e ca un vînt care te împinge de la spate, ca o serie de rafale și de zgîlțîiri. Te credeai în port, și iată-te azvîrlit în plină mare..." Dar și, deloc în ultimul rînd, pentru că gîndirea lui Foucault nu este înțeleasă "suficient de concret".

"Foucault este cel mai actual dintre filosofii contemporani, cel care s-a rupt în modul cel mai radical de secolul al XIX-lea (de unde și capacitatea lui de a gîndi acest secol)."

"N-am lucrat împreună cu Foucault", reia Deleuze (așa cum făcuse, de pildă, cu Félix Guattari, a cărui "influență" asupra sa începe să fie tot mai corect evaluată), exista între noi "o mare diferență de metodă și chiar de scop", dar aveam o "cauză comună", cei doi erau "de aceeași parte": "Nu aveam gustul abstracțiunilor, Unul, Totul, Rațiunea, Subiectul. Ne fixasem sarcina de a analiza stări mixte, angrenări, ceea ce Foucault numea dispozitive". Deleuze a scris o carte despre Foucault din *admirație,* cu *bucurie:* opera lui Foucault trebuie "urmată, nu judecată". Este, desigur, o "linie de fugă" extrem, radical, infinit "deteritorializantă". Foucault, spune Deleuze, "pasionează"; cu el, "intensitate, rezonanță, acord muzical". "Stilul, la un mare scriitor, este întotdeauna și un stil de viață, dar nu

8. Patrice Maniglier, "Un métaphysicien dans le siècle", *Magazine littéraire,* "L'effet Deleuze", février 2002.

9. Cf. A. Galandi, *Deleuze,* Paris, Les Belles Lettres, 1998.

ceva personal, ci inventarea unei posibilităţi de viaţă, a unui mod de existenţă" (etic-estetic).

Ce a ieşit din această "întîlnire de singularităţi", din acest deja "eveniment" epocal al istoriei filosofiei, din această "experimentare", şi nu "interpretare", filosofic prietenească, a lui Foucault de către Deleuze, din această expunere a lui Deleuze, din această deschidere a lui către Foucault? Transformarea acestuia într-un "Afară" al gîndirii actuale, într-o "forţă" care trebuie atent şi responsabil menţinută în "Afara" gîndirii tocmai pentru a-şi păstra mereu vii "intempestivitatea" şi "inactualitatea" cu care actualitatea trebuie, din tării, iremediabil şi minuţios trăsnită, fulgerată.

Dar şi o deleuziană (adică "naivă", "brută", "empirică") "metafizicizare" a gîndirii lui Foucault, "presocratizarea" lui ne-heideggeriană, urcare a lui Foucault direct în Panteonul revizitat, reînsufleţit, re-trăit al marii gîndiri filosofice, alături de marile nume ale acesteia, în "extra-fiinţa" gîndirii. Un Foucault precis, perfect individualizat, dar diferit şi poate chiar neaşteptat. Un Foucault "clasic" construit de un Deleuze despre care, iată, se poate afirma astăzi că "are o imagine de fapt foarte clasică despre filosofie".

Ceea ce se întîmplă, pînă la urmă, este o virtualizare a gîndirii foucaldiene, o ridicare şi menţinere a ei pe cerul actualităţii eterne, "cutie cu scule" zburătoare planînd ameninţător şi, deopotrivă, dătător de speranţă deasupra "meticulozităţilor" şi meschinăriilor pe care neîncetat puterea le urzeşte împotriva combinaţiilor inedite de forţe. O virtualizare pentru nevoile permanente de actualizare ale "oamenilor infami". O "transcendentalizare" a lui Foucault pe cerul veacului.

Dacă secolul va fi, poate, cîndva deleuzian, prin cartea lui Deleuze el devine însă implacabil foucaldian.

Prin *Foucault* de Deleuze, Foucault, deşi ne-ascuns, devine vizibil: enunţ orbitor.

Bogdan Ghiu

Cuprins

Cuvînt înainte 7

De la arhivă la diagramă

Un nou arhivist ("Arheologia cunoaşterii") 11

Un nou cartograf ("A supraveghea şi a pedepsi") 27

Topologie: "A gîndi altfel"

Straturile sau formaţiunile istorice: vizibilul şi enunţabilul (cunoaştere) 47

Strategiile sau non-stratificatul: gîndirea lui Afară (Putere) 65

Încreţirile sau lăuntrul gîndirii (Subiectivare) 83

Anexă

Despre moartea omului şi supraom 109

Postfaţă

Bogdan Ghiu: Michel Foucault, filosof de Deleuze 117